

EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

COLEGIO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Colección Opúsculos; INVESTIGACIONES

MAURICIO BEUCHOT

EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

Prólogo de
CARLOS ULISES MOULINES



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 1981

Primera edición: 1981

Dirección General de Publicaciones

Impreso y hecho en México

ISBN 968-58-0218-1

ÍNDICE

PRÓLOGO

Whitehead dijo alguna vez que la historia de la filosofía occidental es una nota al pie de página a los escritos de Platón. Aunque tomada literalmente esta observación es evidentemente exagerada y, para gran parte de la temática filosófica, manifiestamente injusta, no obstante, lo cierto es que con ella Whitehead apuntó al hecho innegable de que una serie de planteamientos y conceptos, que han obrado como motores de primerísima importancia en la reflexión filosófica a lo largo de veintitrés siglos, tienen sus raíces ya bien delineadas en el corpus *platónico. Uno de estos casos es el del tema abordado por Mauricio Beuchot en este libro: la cuestión de la realidad o irrealidad de los universales. Platón no sólo planteó este problema por vez primera de un modo claro y distinto, sino que con su Teoría de las Ideas intentó darle una solución radical, sistemática y (en gran parte) coherente. Esta solución, que consiste en la afirmación rotunda y sin cortapisas de la realidad objetiva de entidades abstractas y múltiplemente instanciables en los individuos singulares que percibimos es lo que en la tradición filosófica se ha dado en llamar "realismo extremo" — si bien sería*

mejor llamarla simplemente "platonismo" (como proponen algunos autores actuales), dado que el término "realismo" se suele emplear para cierta posición epistemológica que es independiente del tema de los universales. Si prescindimos de ciertas características idiosincráticas de la Teoría de las Ideas platónicas y de la atmósfera hasta cierto punto mitológica en que Platón la insertó, el caso es que la solución platónica tomada en sus líneas generales no es cosa que pertenezca a un pasado remoto, sino que ha sido mantenida a lo largo de la historia hasta la actualidad por algunas de las más grandes cabezas del pensamiento occidental: desde San Agustín hasta Gödel, pasando por Frege y Husserl, muchos han sentido que la única solución clara y viable ante una serie de perplejidades y embrollos lógicos, semánticos, ontológicos y hasta metamatemáticos era la adopción decidida de un platonismo sin compromisos.

Frente al platonismo se erigió, sobre todo a partir de la Baja Edad Media, otra postura igualmente radical, aunque de signo contrario, ante el problema de los universales: el nominalismo, la negación de la realidad de todo aquello que no sean individuos concretos. También el nominalismo ha tenido y tiene sus grandes adalides: Ockham, Brentano, Wittgenstein y Quine son sólo algunos de los nombres que pueden citarse en este bando.

Entre el platonismo y el nominalismo se han ubicado una serie de intentos "intermedios", unos tendientes más al platonismo, otros más al nominalismo: aristotelismo, conceptualismo, constructivismo, realismo de relaciones de semejanza, son algunas de las formas que han adoptado estas posiciones intermedias. Todo este espectro de respuestas filosóficas que van desde el platonismo originario hasta el nominalismo más extremo del segundo Wittgenstein aparece reseñado con riqueza de detalles e interpretaciones, aunque sin pretensiones de exhaustividad (lo cual se llevaría sin duda varios volúmenes) en el estudio de Beuchot. Ante cada autor considerado, Beuchot logra apresar y comunicar el núcleo básico de la respuesta ofrecida, con lo cual se obtiene un panorama bastante completo de los intentos de abordaje al problema de los universales.

Por supuesto que Beuchot no trata de todos los filósofos que a lo largo de la historia han tenido algo que decir acerca del problema. Esto sería prácticamente imposible. Él se concentra en dos grandes épocas: la Edad Media y el siglo XX. *La elección está justificada por el tema; en efecto, ellas corresponden a dos fases de la historia de la filosofía en que el problema de los universales ha sido más popular. No en vano son dos épocas que coinciden en el hecho de colocar los planteamientos semánticos en el primer plano de la reflexión*

filosófica. El problema de los universales es un problema semántico, o más exactamente, para utilizar un término que he introducido en otro lugar,[1] *"ontosemántico"; es decir, se trata de una cuestión que en último término tiene consecuencias ontológicas de largo alcance, pero que debe ser atacada necesariamente a través de un análisis lógico-semántico. Creo que la tendencia (justificada) del análisis filosófico en el futuro será cada vez más hacia una síntesis de consideraciones ontológicas y semánticas en un todo indisoluble; el modo de atacar el problema de los universales es uno de los ejemplos más patentes de esta tendencia, pero no el único.*

Ante la diversidad de respuestas al problema de los universales con que nos confronta el detallado estudio de Beuchot, es natural que al final nos planteemos la pregunta: "¿Pero, en definitiva, es un problema genuino, que tiene visos de ser resuelto alguna vez, o bien se trata de un típico pseudoproblema en el sentido de la más rancia tradición del nepositivismo?" O, dicho de otro modo, más crudo: "¿Quién tiene la razón — o no la tiene nadie, porque nadie puede *tenerla?*

Al final de este libro, Beuchot ofrece su propia solución, una solución afincada en la tradición aristotélica, que no comparto, pero que ciertamen-

1 Cf. C. U. Moulines, "Ontosemántica de las teorías". *Teorema,* vol. x/1. Valencia, 1980.

le considero importante y digna de examen. En todo caso, me parece claro que la respuesta aristotélica no es una pseudorrespuesta a un pseudoproblema, sino un intento sistemático y argumentado de fijar la semántica de nuestro lenguaje y por ende la ontología de nuestro universo. Asimismo lo son el intento platonista y el nominalista. Cada uno de ellos tiene sus pros y sus contras, sus aspectos positivos y sus aspectos negativos, sus buenas respuestas a ciertos problemas importantes y sus malas respuestas a otros problemas no menos importantes. Por ejemplo, cuanto más tendamos al extremo platonista, más convincente aparecerá nuestro tratamiento semántico de las matemáticas y del lenguaje de las teorías científicas en general, puesto que éstas tienden a estar cada vez más matematizadas. (No es una casualidad que la mayoría de los matemáticos que han reflexionado sobre la cuestión han hecho profesión de fe platonista.) El precio que hay que pagar por ello es una inflación ontológica que a muchos les parece tan incontrolable y agobiante como la inflación monetaria que padece la sociedad actual. Por el contrario, cuánto más nos inclinemos hacia el nominalismo, más nos acercaremos al ideal de un lenguaje totalmente controlable y con bases firmes en lo empíricamente contrastable, un lenguaje cuya semántica austera no permita ningún "bluff" ontológico. Pero la contrapartida es que el lenguaje de la ciencia (al

menos el de la ciencia actual) no parece ser de ninguna manera encasillable en esa austeridad nominalista.

Probablemente, ante la pregunta "¿Quién tiene razón?" no cabe, en el estadio actual de la discusión, ninguna respuesta tajante y definitiva. Pero ello no significa que estemos enfrentados a un pseudoproblema y que no podamos someter la cuestión a consideraciones de plausibilidad que vayan inclinando la balanza más de un lado que del otro. Creo que esto se puede intentar, aunque sea difícil, y creo que vale la pena hacer el esfuerzo, dada la relevancia del problema de los universales para una serie de cuestiones filosóficas que no puedo detallar ahora. Para ello, naturalmente, el primer requisito es disponer de una visión panorámica del problema como es la que Beuchot nos ofrece aquí.

C. ULISES MOULINES

México, D. F., abril de 1981

Deseo expresar mi agradecimiento, por sus atinadas sugerencias, a Davidad M. Armstrong, Carlos U. Moulines y José Antonio Robles.

M. Beuchot

INTRODUCCIÓN

Los universales: actualidad e importancia del problema

Función del lenguaje no sólo es nombrar cosas concretas. En él encontramos también expresiones que nos remiten a entidades abstractas, cuya explicación es difícil. Esta dificultad no pudo pasar desapercibida para la aguda observación de un lingüista como Saussure, que se muestra bastante receloso frente a ellas.[1] *En nuestro lenguaje abundan palabras como "democracia", "virtud", "substancia", "número", etc., a las que calificamos de* abstractas. *Más frecuentes aún son tales palabras en la ciencia, y por ello le exigen una atención mayor. No se contentan con pedirle la clarificación de su correlato objetivo (su referente o* denotatum), *sino además el estatuto ontológico de éste.*[2]

Tales palabras han suscitado el así llamado Problema de los universales, *problema que, además de ser uno de los más antiguos, es de los más ac-*

[1] Cfr. F. de Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, edición preparada por Tullio de Mauro, Paris: Payot, 1972, p. 190.

[2] Cfr. W. Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Berlin-Heidelberg: Springer Verlag, 1969 (2a. ed.), p. 48.

tuales; remozado, es un problema típico de la ciencia y la filosofía de nuestro siglo.[3]

El problema tiene ya una larga historia. Pero, podrá preguntarse, ¿a qué se debe esta pervivencia que ha manifestado a través de los siglos? En primer lugar, independientemente de los criterios con que se mida la importancia de un problema, vemos que este caso específico de problema se impone a todo individuo que, al pensar, descubre en sí mismo la capacidad de "manipular" cognoscitivamente los objetos: acostumbrados a nuestro hablar, utilizamos sin mayor trascendencia las locuciones que nos suministra, hasta que nos detiene el descubrimiento de lo que en realidad estamos haciendo con el lenguaje. Acostumbrados a nuestro pensamiento, nos detenemos poco a considerar qué sucede cuando pensamos, y menos aún de qué tipo son las cosas que pensamos. Sólo hasta el momento en que nos percatamos de la gama tan diversificada de nuestros contenidos mentales, comienza a moverse en nosotros una inquietud por desentrañar su sentido.

En segundo lugar, el problema se presenta, recalcitrante, a la ciencia. Esta ciencia de nuestros días, ante la que sentimos una especie de veneración numinosa, emplea un lenguaje más preciso que nuestro lenguaje ordinario, y, con todo,

[3] Cfr. Idem, *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, Bs. Aires: Ed. Nova, 1967, pp. 538 ss.

es producto del mismo pensar. Tomando algunas de sus expresiones caemos en la cuenta de una característica muy extendida en ellas: que aunque gran parte se refieren a realidades o aconteceres concretos, encontramos una buena cantidad de ellas que nos costaría mucho trabajo decir a qué se refieren.

El hecho es que se dan tales palabras, y su estudio nos solicita de una manera o de otra. Como ya notábamos, su aporetización se impone sobre todo a la ciencia y a la filosofía. También añadimos que su tratamiento es difícil; en efecto, ha dado lugar a interpretaciones y soluciones diferentes, incluso diametralmente opuestas. Las dificultades persisten, y el problema sigue siendo además el mismo de hace varios siglos, sólo que con una diferencia fundamental: mediante el análisis lógico de estos fenómenos lingüísticos podemos plantear y solucionar el problema con mayor precisión. En ello nos auxilian los nuevos métodos de la lógica. Quine lo explica así: "La matemática clásica... está hundida hasta el cuello en compromisos relativos a una ontología de entidades abstractas. Así es como la gran controversia medieval sobre los universales ha surgido de nuevo en la moderna filosofía de las matemáticas".[4] Y el problema va extendiéndose a todos los

[4] W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cam-

órdenes de la ciencia.[5] *No es, pues, un pseudoproblema, sino un auténtico e ineludible problema.*

Para tener una clara conciencia del problema y poder intentar soluciones adecuadas, es necesario, además de la utilización de los instrumentos contemporáneos, el conocimiento de las doctrinas antiguas. Por eso hemos querido incursionar en los hitos de su historia que nos han parecido más reveladores.

Pero, antes de iniciar cualquier reflexión, requerimos de alguna noción previa de lo que son los universales. Ya aquí se presenta el primer problema. A reserva de tratar con mayor amplitud la distinción entre universal e individual, abstracto y concreto, y otros problemas parciales que se presentan en los umbrales, hemos de procurarnos una noción inicial y mínima. Esta noción la adquiriremos a través de su definición nominal, que es doble: etimológica y pragmática. El valor metodológico y epistemológico de estas definiciones de ninguna manera es definitivo, tan sólo nos darán una noción incipiente, pero que iremos perfilando y nos servirá para iniciarnos en el problema. La primera nos da el origen del

bridge, Mass.: Harvard University Press, 1961 (2a. ed.), pp. 13-14.

[5] Cfr. W. Stegmüller (ed.), *Das Universalien-Problem*, Darmstadt: Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 1978, p. 11.

nombre, aquello por lo cual este nombre fue impuesto. La segunda nos da el sentido usual que tiene, para significar el cual fue impuesto el nombre. Así podremos pasar a la definición real, si bien sea aproximativa y provisoria, pero que nos permitirá acercarnos a los planteamientos y soluciones de los autores que tratemos.

Definición etimológica.

La palabra castellana "universal" viene del latín "universalis", "universale", *que es un derivado del adjetivo* "universus", "universa", "universum", *y cuyo neutro plural* "universalia" *traduce el vocablo griego "τὸ ὅλον" (todas las cosas) o también "οἱ ὅλου" (todo, totalidad), tomando el rango de sustantivo.*[6] *Como* "universus" *parece estar formado de* "unus" *y* "versus", *se ha hecho a* "universalia" *constar de* "unus", "versus" *y* "alia" ("unus versus alia" *significa "uno hacia lo demás", esto es, la relación de lo uno hacia lo múltiple); pero es una etimología dudosa.*[7] *Parece más segura la primera, que hace derivar el*

[6] Cfr. A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots,* París: Klinksieck, 1967 (4a. ed.), voc. "Universus".

[7] Cfr. J. Manser, *La esencia del tomismo,* Madrid: CSIC, 1953 (2a. ed.), p. 270, nota del traductor Valentín García Yebra.

término "universal" de "universale" *y* "universus".

Definición pragmática

Ya Aristóteles empleaba "τὸ χαθόλου" como opuesto a 'τὸ χαθ'έχαστου". *En este sentido, "lo universal se refiere a una totalidad plural de objetos, con lo cual lo universal se opone a lo particular".*[8] *De este modo, "los universales,* universalia, *son llamados también* nociones genéricas, ideas y entidades abstractas. *Ejemplos de ellos son*: el hombre, el triángulo, 4 *(el número cuatro). Los universales se contraponen, pues, a los* particulares, o entidades concretas".[9] *Aunque hay toda una polémica acerca de lo que se debe tomar como particular o individuo y lo que se debe tomar como universal, nos bastará con esta descripción intuitiva y que se basa en el lenguaje ordinario. Por ahora estamos sólo en los comienzos del análisis.*

Pero hay que advertir que el término "universal" se usa aplicado a diferentes niveles de la realidad, adquiriendo en cada uno diferente significado. Se distinguen cinco planos en que es usado: (i) el de los símbolos lingüísticos, (ii) el de las entidades mentales subjetivas, (iii) el de los

[8] J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Bs. Aires: sudamericana, 1958 (4a. ed.), voc. "Universal".

[9] *Ibid.*, voc. "Universales".

significados objetivos, (iv) el de las realidades fenoménicas, y (v) el de las entidades trascendentes.[10] *Es decir, algunos filósofos, ubicándose en el nivel (i), han sostenido que los universales son palabras orales o escritas, con lo cual, de alguna manera, los reducen al nivel (iv), de cosas empíricas y físicas, a las que también los han reducido otros pensadores, sin considerarlas como entidades lingüísticas, sino meramente fenoménicas, o reductibles a ellas. Otros, ubicándose en el nivel (ii), han sostenido que son conceptos de las mentes individuales. Otros, ubicándose en el nivel (iii), han sostenido que son significados de las expresiones dotadas de una existencia que no se puede reducir a la de las cosas fenoménicas ni a la de las cosas intramentales. Otros, en fin, ubicándose en el nivel (v), han sostenido que existen como Ideas subsistentes, con una existencia superior —no sólo distinta— que la de las cosas de este mundo.*

Planteamiento general del problema

El problema de los universales aglutina a varias disciplinas filosóficas, por lo cual conviene determinar la que será pertinente.

[10] Cfr. I. M. Bochenski, "The Problem of Universals", en I. M. Bochenski - A. Church — N. Goodman, *The Problem of Universals (A Symposium)*, Notre Dame: University Press, 1956, p. 36.

El problema cosmológico del universal puede centrarse en la búsqueda del modo como forman unidad los diferentes grupos de entes físicos y se encuentra en ellos el elemento de universalidad, factor de esa unidad conjuntal.

El problema psicológico-epistemológico se dirige a la manera en que el intelecto llega al conocimiento de lo universal a partir de los entes particulares y sensibles (problema de la abstracción), o bien de manera directa, sin necesidad de lo sensible (problema de la intuición).

El problema lógico recae sobre el uso sujetual o predicativo del universal (i.e. sobre el uso del universal como sujeto o predicado) en los esquemas operativos del discurso lógico; está en relación con los functores cuantificacionales.

Y el problema ontológico versa sobre el status *entitativo del universal, esto es, el tipo de esencia (substancial, accidental...) que le compete para existir.*

Aunque todas estas visualizaciones coinciden y aparecen de modo unitario y simultáneo, en cuanto que el hombre —en este respecto cognoscitivo— es una "totalidad interdisciplinar", con todo, pueden separarse analíticamente, y disponerse en cierta jerarquía u ordenación natural. Es decir, analíticamente conviene comenzar con una visualización determinada, que esclarezca a

la que vendrá en seguida, la cual, a su vez, fundamente a la siguiente, etc.

En consecuencia, se puede aislar una de estas perspectivas, haciendo abstracción de las otras; claro que sin olvidar que el tratamiento del tema no será completo sin las demás perspectivas disciplinares, y, aún más, que se encuentra en dependencia de ellas; lo que se pone aquí de relieve es que la incidencia de las otras visualizaciones no se atenderá de una manera tan exhaustiva ni con el detalle que requiere el estudio del problema por parte de la perspectiva elegida.

Esto es condición natural de toda ciencia. En efecto, aunque toma en consideración los aportes de otras ciencias que tratan el mismo objeto material o cuasi-material, da mayor realce a aquello por lo que se especifica: su objeto o punto de vista formal. De esta manera, nuestra atención se dirigirá preponderantemente a la consideración ontológica del universal, al problema de su status *ontológico, a la ontología del universal.*

Planteamiento ontológico

*Hemos de esclarecer qué se entiende por "*status *ontológico". Y es que la cuestión de los universales es cuestión eminentemente ontológica. Según Aristóteles, ontológicamente se pregunta por los objetos en cuanto seres, en este caso, por*

la onticidad del universal. La respuesta que dicha pregunta reciba responde, a su vez, a la pregunta "¿qué hay?", como quiere W. V. O. Quine.[11] *La pregunta de A. J. Ayer parece menos adecuada: "¿qué debe haber?".*[12] *Y la formulación de la pregunta efectuada por J. Ferrater Mora, en dependencia estrecha con Quine, pero desarrollada, es aún más cabal: "¿qué género de realidades hay?"*[13] *entendiendo por "género" la articulación de realidades existentes.*

La respuesta a esta pregunta involucra a los universales claramente, obligando a explicitar el tipo de realidad que les compete (su status *ontológico); ya no se trata tanto de ver si existen cuanto de ver cómo existen y qué son. E incluso abundan las soluciones acerca del modo de existencia que tienen como propio. Realismo y nominalismo, aunque se presentan como direcciones que orientan la discusión, se han rodeado de variantes y matices, exhibiendo un grupo tan ambiguo, que dificulta la elección. Por si esto fuera poco, hay quienes buscan una salida nueva, una postura diferente de todas las propuestas, como*

11 Cfr. W. V. O. Quine, *El sentido de la nueva lógica*, Bs. Aires: Nueva Visión, 1971, p. 11.

12 Cfr. A. J. Ayer, "Wat Must There Be?", en sn obra *Metaphysics and Common Sense*, London: Macmillan, 1969, p. 38.

13 Cfr. J. Ferrater Mora, *El ser y el sentido*, Madrid: Eds. de la Revista de Occidente, 1967, p. 222.

es el caso de R. I. Aaron.[14] *Todo esto engendra el problema de la clasificación de las diferentes posturas, y debemos plantear algunos criterios para clasificarlas.*

Criterios de clasificación de las soluciones al problema

Tradicionalmente se han dividido las respuestas al problema del status *ontológico de los universales en tres posturas: realismo extremo o platónico, realismo moderado, y nominalismo. Como se ve, son dos posturas extremas y una intermedia, aunque han presentado a lo largo de la historia variados matices. Dada esa multiplicidad de matices, en la actualidad se han querido delimitar lo mejor posible sus contornos.*

En primer lugar, hay que aclarar que las posturas se toman en sentido ontológico, y no se clasificarán de acuerdo a sus connotaciones de teoría del conocimiento; por ejemplo, el realismo no será aquí el realismo cognoscitivo, inmediato, mediato ni crítico, sino el realismo ontológico. Igualmente el nominalismo, aunque ha estado emparentado con el empirismo, el fenomenalismo y otras corrientes cognoscitivas, tendrá aquí un sentido ontológico. No se contrapondrá el rea-

[14] Cfr. R. I. Aaron, *The Theory of Universals*, Oxford: Clarendon Press, 1967 (2a. ed.) p. 122.

lismo al idealismo, ni el nominalismo al racionalismo, como podría ocurrir en teoría del conocimiento, pero no en ontología. Se tomarán las posturas sólo en sentido ontológico.

Y, para simplificar, adoptaremos los criterios de clasificación que han sido planteados en la literatura analítica reciente, tal vez con una amplitud que nos hará correr el riesgo de inadecuación. Pero será un esquema bastante abierto y consciente de su amplitud. De la siguiente manera:

(i) La postura realista extrema, llamada también "platonismo", consiste en la aceptación de entidades independientes de los individuos, estableciendo esas entidades separadas como universales.[15]

(ii) La postura realista moderada consiste en postular los universales como entidades mentales que corresponden a propiedades inherentes en las cosas.[16]

(iii) La postura nominalista consiste en aceptar sólo entidades individuales, y, en caso de aceptar algunas entidades no individuales, aceptar las menos posibles, o que se puedan reducir, en todo caso, a individuos.[17]

15 Cfr. G. Bergmann, "Ontological Alternatives", en E. D. Klemke (ed.), *Essays on Frege,* Urbana, Chicago and London: University of Illinois Press, 1968, p. 121.

16 Cfr. *Ibid.,* p. 122.

17 Cfr. *Ibid.,* p. 123.

Debe notarse, en primer lugar, que esta clasificación no coincide del todo en sus criterios con la tradicional, sobre todo en cuanto al nominalismo, pues, en la actualidad alguien podría ser nominalista si admite, además de los individuos, algunas entidades abstractas (p. ej. clases o conjuntos), sólo que las menos posibles. Pero es de esta manera como se consideran actualmente las tres posturas ontológicas, y así lo haremos en este trabajo. En segundo lugar, esta amplitud hace que los criterios y la clasificación misma sean muy relativos, permitiendo el ingreso a alguna de las denominaciones a pensadores que no encajan del todo en ellas, o se ha discutido mucho su pertenencia a la denominación en la que se la ha colocado. Tal vez la única ventaja de esta clasificación sea su simplicidad y su guía.

UBICACIÓN Y PROTOHISTORIA DEL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

Origen explícito

En cuanto al problema de los universales sólo podemos centrarnos en su historia explícita. Tal vez ha sido un problema que preocupó a los seres humanos en muchos momentos de la historia y en muchas culturas. Tal vez sea un problema "congénito" al hombre y que se lleva como preocupación natural. Pero nos limitaremos a tratarlo en una esfera muy reducida, entresacando sólo algunos casos paradigmáticos, seleccionados con criterios de utilidad y claridad. Y aun en la esfera a la que nos reducimos dejaremos de lado un gran número de autores, clásicos y modernos, que a muchos les parecerá una omisión grave.[1]

Y siempre se presenta, insistente, el problema de clasificar a los autores estudiados. Cada uno de ellos opone numerosas dificultades exegéticas.[2]

[1] Es muy difícil tomar en cuenta incluso a todos los autores importantes. Ha habido intentos de entresacar los de alguna corriente; un trabajo en este sentido, sólo respecto al nominalismo, es el de J. Largeault, *Enquête sur le nominalisme*, París-Louvain: Nauwelaerts, 1971.

[2] Un ejemplo de ello puede ser la obra de H. N. Castañeda,

En todo caso, señalaremos los matices que los hacen acercarse a otra de las clasificaciones vecinas, para no reducirlos de manera tan simplista al grupo en el que se los ha encasillado.

Hablemos ya del origen del problema. Aunque hay algunos antecedentes del mismo en los presocráticos, el primer planteamiento amplio parece ser el de Sócrates, ingenioso e irónico, quien supo recoger esa inquietud de los que lo precedieron en la admiración filosófica. Fue continuado por filósofos posteriores. Pero, hablando rigurosamente del problema tal como lo conocemos hoy, el primer planteamiento explícito se debe al neoplatónico Porfirio. Incluso lo menciona para excusarse de resolverlo; pero lo deja planteado, con toda su brusquedad. Acerca de los universales desliza, admirado, las siguientes preguntas: (i) si subsisten como substancias o no subsisten más que como meros conceptos de la mente; (ii) en caso de que existan en la realidad como substancias, si subsisten separados y fuera de las cosas sensibles o si no subsisten separados sino en las cosas sensibles; (iii) dado que existan separados de las cosas sensibles, si son substancias incorpóreas o si son substancias corpóreas.[3] Estas pregun-

La teoría de Platón sobre las formas, las relaciones y los particulares en el "Fedón", México: UNAM, 1976.

[3] Cfr. Porfirio *Introductio in Aristotelis Categerias*, cap. 1, en A. Busse (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín,

tas —defectuosas por estar claramente inclinadas al platonismo— fueron las que trataron de responder quienes se ocuparon del problema. Así planteada, esta problemática fue asumida por el no menos estupefacto Boecio,[4] del que dice, no sin cierta injusticia, Godofredo de San Víctor:

> Assidet Boethius, stupens de hac lite,
> Audiens quid hic et hic asserat perite,
> Et quid cui faveat non discernit rite,
> Nec praesumit solvere litem definite.
> [He aquí a Boecio, estupefacto ante esta lid,
> Oyendo qué dicen con pericia éste y el otro,
> Pero sin poder discernir al que dará la razón,
> Y sin aventurarse él mismo a dar respuesta definitiva].[5]

El planteamiento de Porfirio fue retomado por Boecio, a quien se puede llamar el último clásico y el primer medieval, y a través de él lo abordaron los medievales y post-medievales. Con todo, a pesar de que el planteamiento de Porfirio es el origen explícito del problema, es pertinente

1880, vol. IV, p. 25.

[4] Cfr. A. M. S. Boecio, *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, en J. P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus*, serie latina, París, 1847, vol. 64, cols. 85-86.

[5] Citado en G. Vann, *The Wisdom of Boethius*, London: Blackfriars Publications, 1952, p. 5.

recordar someramente algunos segmentos del desarrollo anterior.

Antecedentes del problema

El problema deja ya vestigios en los jonios, desde Tales de Mileto, que se preguntaba por el trasfondo unitario del movimiento y la multiplicidad,[6] pero que se inclinó más bien a la multiplicidad sensible o individual. Sin embargo, su intento de buscar una razón unitaria, lleva en germen el problema de lo universal.[7] Como contrapartida, los itálicos, con su escolarca Pitágoras, se inclinaron más bien a lo unitario y universal, diciendo que el lenguaje del hombre sólo refleja el lenguaje del universo, referente universal de todas las cosas y que está constituido por entidades abstractas: los números.[8]

Por su parte, Heráclito, discípulo de pitagóricos, pero más bien continuador de los milesios, a

[6] Cfr. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich: Weidmann, 1966 (12a. ed.), 11A79, 35.

[7] Dice F. Copleston, *A History of Philosophy*, London: Burn-Oates, 1950, vol. I, p. 23: "...lo que le grangea su rango de primer filósofo griego es el hecho de haber sido él el primero en concebir la noción de la Unidad en la Diversidad (aunque, ciertamente, no aislase la noción en el plano lógico), y el que, aun aferrándose a la idea de la unidad, intentara explicar las evidentes diferencias que se perciben en lo múltiple".

[8] Cfr. J. Burnet, *La aurora del pensamiento griego*, México: Ed. Argos, 1944, pp. 130-131.

pesar de su búsqueda de la razón unitaria del cosmos, manifiesta todo su aprecio por lo fenoménico y sensible, que cambia sin cesar, y que es la verdadera realidad, en oposición a las nociones que de las cosas en eterno flujo nos formamos.[9] Lo cual se ve recrudecido en su seguidor Cratilo, quien tenía no poco de nominalista y hasta se abstenía de hablar —según se dice— por temor a que sus palabras no alcanzaran a referir la realidad, que ya habría cambiado al terminar de pronunciarlas. Como contrapartida de esto se nos muestra Parménides, suavemente atento a lo inmutable, buscador de la razón permanente que se esconde como Idea en lo fenoménico y se deja conocer por aquellos que despiertan del sueño de las apariencias mudables.[10]

Finalmente, como una especie de profeta, aparece Sócrates, preguntando las definiciones de las cosas, esto es, las locuciones en las que se expresa lo que la cosa es, cada grupo de cosas, no una sola ni alguna de ellas, sino todas las de un conjunto, y dejando el problema de la referencia que

[9] Cfr. Diels-Kranz, *Op. cit.*, 22B49a-55.

[10] Cfr. *Ibid.*, 28B6-8. Para J. D. García Bacca, el *Uno* de Parménides viene a ser como la *Idea que* prenuncia el pensamiento de Platón, el cual no habría hecho otra caso que atomizarlo en multitud de *Ideas* con las mismas características. (Cfr. J. D. García Bacca, *El poema de Parmánides*, México: Imprenta Universitaria, 1942, p. 55).

tendría tal locución definitoria y sus términos.[11] Aparece, con él, un problema con el que se debatirán Platón y Aristóteles, a quienes se suman otros, entre ellos Epicuro, adversario de lo universal. Se presentan desde entonces las tres posturas clásicas; dos extremas: el realismo exagerado y el nominalismo, y una intermedia: el realismo moderado. Estas son las líneas de solución que recorren la historia del problema.

Origen del realismo extremo: Platón

Se atribuye a Platón el origen de la postura realista extrema, que por eso mismo lleva el nombre de "platonismo". La filosofía de Platón asume el problema de lo universal con una actitud crítica hacia dos de sus antecesores: ¿Es verdadera la doctrina de Heráclito? ¿Es verdadera la doctrina de Parménides?

En Heráclito vienen a confluir las doctrinas de los jonios y hasta de los sofistas. Platón no puede negar que en el mundo hay apariencia, fenómeno, que oculta y desvanece la realidad. Los jonios habían percibido este carácter fenoménico de la realidad, y se esforzaron por encontrar lo que era el sostén de las apariencias. Heráclito había recalcado ese carácter de incesante mutabi-

11 Cfr. H. Kühn, *Sokrates. Ein Versuch über der Ursprung der Metaphysik*, München, 1959.

lidad. Los atomistas y sobre todo los sofistas —que causaban rechazo a Platón— llegaban al escepticismo y al relativismo, perniciosos para la moral y la política. Esto se ve en el sofista Cratilo, discípulo de Heráclito y que influyó en Platón. Pero Platón se da cuenta de que ésa no puede ser la auténtica realidad, aunque la admite para el mundo terrestre.

En Parménides se hacía presente el ideal armónico de los pitagóricos —Platón mismo recibió la influencia de los pitagóricos Cebes y Simmias—, asumido por los eléatas en el Ente estático y unitario, que era la única realidad, a despecho de las apariencias. A lo cual se junta el *Nous* de Anaxágoras. Ahora bien, Platón se da cuenta —por el influjo de Sócrates— de que la ciencia sólo es posible si hay algo fijo, inmutable, eterno, necesario, universal. Si esto no podía encontrarse en el mundo sensible, se encontraría en otro mundo inteligible, más alla de todo lo que vemos: el hiperuranio (τὂπσς υπὲρουρανιος).

De este modo, tiene razón Diógenes Laercio, quien dice que Platón "en las cosas sensibles o sujetas a los sentidos filosofaba con Heráclito, en las intelectuales con Pitágoras, y en las políticas o civiles con Sócrates".[12]

[12] D. Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, III, 4 (6), Bs. Aires: Espasa-Calpe, 1949 (2a. ed.), vol. I, p. 117.

Así pues, hay un mundo material, sensible, mutable, y que es fuente de opinión. Pero éste necesita de otro mundo inmaterial, inteligible e inmutable para poder existir y ser conocido. Puesto que el ser y el conocer, para Platón requieren fijeza, la cosa material tiene ser y cognoscibilidad por imitación y participación de los Universales, Formas o Ideas inmateriales y subsistentes. Lo piden la exigencia lógica, gnoseológica y ontológica.

Las Ideas

Aunque *"eidos"* e *"idea"* (derivados de *"idein"*: ver) tienen un matiz cognoscitivo, tanto sensible: "aspecto", "cosa vista", como imaginativo: "imagen", e intelectivo: "concepto", para Platón llegan a adquirir un significado ontológico o metafísico: no son entidades mentales, sino entidades reales, más reales aún que las sensibles, pues que de ellas dependen.[13] Son las formas generales de las cosas, pero hipostasiadas, de modo que subsisten por sí mismas, separadas de las cosas sensibles, y aun con superioridad ontológica y gnoseológica sobre ellas. Puede, entonces, decirse que

[13] Cfr. F. Ueberweg - K. Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Graz; Akademische Druk-u. Verlagsanstalt, 1953 (13a. ed.), vol. I, p. 329.

"la teoría de las 'Ideas' es la creencia en absolutos eternos, incambiables, universales, independientes del mundo de los fenómenos...[14] o, de manera más ontológica:

> La esencia de la teoría de las ideas reposa en el reconocimiento consciente del hecho de que hay una clase de entidades, para la cual el mejor nombre es probablemente el de "universales", que son enteramente distintas de las cosas sensibles.[15]

Algunos han querido encontrar en Platón un proceso en el que se pueden distinguir con demasiada nitidez los segmentos doctrinales acerca de las ideas, como una evolución en la que se detecta claramente el paso de la "noción" de tipo socrático a la "idea" como entidad real. Es difícil aceptar esto; más bien parece que Platón se inclinó desde muy pronto a la idea como entidad subsistente; lo que sí hay que aceptar es que fue la explicación de este hallazgo lo que fue revistiendo formas progresivas.[16] Pero se puede ver claramente una continuidad notable en el pen-

[14] G. M. A. Grube, *Plato's Thought,* London: Methuen, 1958, p. 1.

[15] D. Ross, *Plato's Theory of Ideas,* Oxford: Clarendon Press, 1953 (2a. ed.), p. 225.

[16] Cfr. J. A. Stewart, *Plato's Doctrine of Ideas,* Oxford: Clarendon Press, 1909, p. 88.

samiento platónico, a pesar de que sus fases a veces parezcan hasta contradictorias.[17]

Punto de vista gnoseológico

El mundo material está constituido por apariencias mudables; se capta por los sentidos, y los sentidos nos presentan solamente lo individual multiplicado y sujeto a variación; sólo pueden producir opinión. La ciencia es únicamente posible si existen entidades objetivas que garanticen el conocimiento de lo fenoménico. Estas entidades que hacen posible la ciencia son las ideas. Ello se ve en la búsqueda de la definición o razón *(lógos)* de las cosas, en base a la cual se puede entablar una predicación y un discurso o raciocinio lógico sobre las mismas. Sólo de esta manera se puede conocer.[18] Y solamente puede accederse cognoscitivamente a ellas por la inteligencia.[19]

Debe haber —según Platón— una clara diferencia entre la opinión y la ciencia. La opinión es producto de la sensación, mientras que la cien-

[17] A. Diès, "La continuité de la penseé platonicienee", en Idem, *Autour de Platón*, París: Beauchesne, 1927, vol. II, p. 296.

[18] Cfr. R. C. Cross, "Logos and Forms is Plato", en R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, 1965, p. 13.

[19] Platón, *Eutifrón*, 15c-e; *Fedón*, 65d-66a.

cia es producto de la inteligencia. Si la ciencia no se reduce a una opinión movediza, entonces debe superar de alguna manera la sensación, lo fenoménico, y debe pertenecr a lo inteligible, a lo eidético. Y Platón sostiene que no se reducen la opinión correcta y la ciencia, pues la opinión, por muy correcta que sea, será siempre y esencialmente opinión. Además, la opinión siempre dependerá de la sensación, y para Platón los sentidos, que se valen de órganos del cuerpo, no son fuente de certeza; el único medio de conocimiento cierto es el intelecto, que no se vale de ningún órgano corpóreo para contemplar las Ideas verdaderas, incontaminadas de opinión. Por otra parte, es para él bien claro que los fenómenos no pueden aceptarse como objeto de intelección. Incluso rechaza una exposición de la abstracción que corre casi con las mismas palabras de Aristóteles (en el *Fedón)*, por considerarlas mecanicistas, y se decide en favor de las Ideas separadas. El argumento central es siempre el hecho de que el mundo fenoménico se encuentra en un incesante flujo y que así no puede garantizarse la verdad, por lo que se debe acudir a algo que explique el propio devenir, y esta explicación se encuentra en la Idea separada, objeto de intelección y no de sensación.[20]

[20] Cfr. H. F. Cherniss, "The philosophical Economy of the Theory of Ideas", en la compilación de Allen, pp. 5-9.

No es que Platón niegue todo valor a la sensación; pero le concede sólo el papel de excitante de la inteligencia para encontrar la Idea aun en lo sensible, y verse así llevada a lo suprasensible. La razón de que en los seres sensibles pueda el intelecto encontrar la Idea, es que le sirven para recordar la visión que tenía de las Ideas en la vida anterior a la terrena. Platón cree solucionar el problema con su teoría del conocimiento como reminiscencia.[21] Por lo mismo, las cosas sensibles son un mal reflejo, o mejor, una sombra de las Ideas, que subsisten en ese mundo inteligible que habitó el alma antes de entrar en el cuerpo.

Esta legitimación del conocimiento en general se ve sancionada en la legitimación del conocimiento en particular, notoriamente en la matemática y en la ética. El conocimiento matemático se basa en imágenes, por lo que está muy apegado a lo sensible, pero sólo adquiere firmeza en las Ideas correspondientes. El conocimiento ético se basa en las propiedades invisibles del alma, por lo que está más alejado de lo sensible, pero también adquiere firmeza sólo por las Ideas correspondientes.[22]

[21] Cfr. W. F. Hicken, "Knowledge and Forms in Plato's *Theaetetus*", en la compilación de Allen, p. 188.

[22] Cfr. F. M. Cornford, "Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI-VII", en la compilación de Allen, p. 62.

Los entes materiales, individuales y sensibles, son lo que son por imitar a la Idea, por participar de ella la determinación esencial que las hace ser lo que son. Y, asimismo, existen por participar de la idea correspondiente el ser que les es propio, la actualidad o facticidad que les hace ser reales.[23]

Esta ontología podrá verse como la base de la teoría lógica de la predicación profesada por Platón. En realidad nunca usó el vocablo "predicación", sino "llamar [a un individuo] con el mismo nombre" de la Forma o Idea. El individuo recibe el nombre después de la forma, en base a un carácter definido por la Forma y que le viene por participación de ella. A este tipo de predicación "podríamos llamarlo *designación derivativa*".[24] La razón de esto es que precisamente los individuos dependen de su Forma correspondiente en cuanto a su carácter y a su existencia. "Tenemos, entonces, una teoría de la predicación sin predicados",[25] pues lo que parece atributivo es de hecho relacional o identificativo, o más bien una dependencia causal. Los individuos reciben su

[23] Cfr. Platón, *República*, 476a.

[24] R. E. Allen, "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues", en la compilación citada, p. 45.

[25] *Ibid.*, p. 46.

nombre a partir de las Formas porque las Formas son causas. Son causas ejemplares. De este modo, lo que las Formas son en sí mismas, los individuos sensibles lo son por participación de ellas. Y por eso los nombres no se pueden aplicar unívocamente a los individuos y a las Formas. Cuando se usa un nombre, la designación primaria pertenece a la Forma; la derivativa, a sus individuos.[26]

Se ha querido ver la Forma o Idea como algo distinto, apartándose de la interpretación común. Por ejemplo, Cross llega a considerarla como lo más alejado de "una entidad subsistencial", es decir, como algo más parecido a "una fórmula", como un predicado lógico, no como un sujeto lógico. Es decir, el *eidos,* al funcionar siempre como predicado y nunca como sujeto, sería meramente una fórmula en el contexto de *lógos* o discurso, acercándose a una interpretación nominalista.[27]

Pero esta interpretación se destruye atendiendo a la naturaleza causal de las Formas, como lo supo ver Bluck, a quien le parece insostenible la tesis de Cross. Ciertamente *"eidos"* supone un genitivo de dependencia, pues una Forma es Forma de algo, y con ello parece adquirir sólo ca-

[26] Cfr. *Ibid.,* p. 57.
[27] R. C. Cross, *Art. cit.,* p. 28.

rácter de predicado y perder el de sujeto; pero eso no autoriza a decir que se reduce a predicado lógico, sin poder nunca asumir la función de sujeto lógico; Platón revela su concepción de la subsistencia de las Ideas al hablar del "X en sí mismo" o *"auto to* X". Por lo mismo, Bluck sugiere, en contra de Cross, la interpretación del *"auto to* X" como el *"eidos"* de X. Así, el *"eidos"* podrá ser representado por un sujeto lógico, y el predicado lógico le añadirá alguna descripción, pero no lo representará en sí mismo.[28] De esto resulta que la consideración de las Ideas como entidades subsistentes y separadas se ha de mantener como auténticamente platónica.[29]

El argumento del "tercer hombre"

Hay un momento en el que Platón parece ver tambalearse su teoría. El mismo desarrolla una autocrítica en el diálogo *Parménides*,[30] y el argumento más fuerte está tomado de la participación: si el hombre individual y concreto participa del hombre universal y perfecto, este último introduce una pluralidad que debe ser reducida a la unidad, por eso aun el hombre perfecto, a su vez,

28 R. S. Bluck, "Logos and Forms in Plato: A Reply to Profesor Cross", en la compilación de Allen, pp. 34-35.
29 Cfr. H. F. Cherniss, *Art. cit.*, p. 10.
30 Cfr. Platón, *Parménides*, 132a-133a.

debe participar de otro hombre más perfecto, pero si se introduce este tercer hombre, sigue habiendo pluralidad, y debe intervenir otro para realizar la unidad, pero éste exige otro que reduzca a la unidad esa nueva pluralidad, y así se desencadena una regresión infinita.

Ante todo, el *Parménides* no es una chanza en la que se ridiculice a uno o varios filósofos enemigos de Platón, como han querido interpretarlo Burnet y Taylor; aunque es de suyo muy enigmático, no es un juego dialéctico.[31] Más bien es un ejercicio metafísico.

Allen cree que se puede invalidar la argumentación de Parménides porque sus objeciones parten de un supuesto absurdo: la identidad gradativa de los dos mundos unificados sólo en función de un tercero.[32] Pero Vlastos hace el siguiente análisis del argumento del tercer hombre.[33]

El argumento de Parménides parte de la teoría original de Platón:

(A1) Si un número de cosas, a, b, c, son todas F, debe haber una Forma, la F-idad, en virtud de la cual aprehendemos a, b, c, todas como F.

31 Cfr. A. Diès, *Op. cit.*, vol. II, p. 303; G. Ryle, "Plato's *Parmenides*", en la compilación de Allen, p. 108.

32 Cfr. R. E. Allen, *Art. cit.*, p. 59.

33 Cfr. G. Vlastos, "The Third Man Argument in the *Parmenides*", en la compilación de Allen, pp. 232-235.

De ahí pretende derivar la terceridad de otra Forma:

(A2) Si a, b, c, y la F-idad son todas F, debe haber otra Forma, F-idad$_1$, en virtud de la cual aprehendemos a, b, c, y la F-idad, todas como F.

Pero esta aserción sólo sería válida si se introduce como premisa la aserción de la auto-predicación, esto es, que la Forma se predica de la propia Forma (en otras palabras, que se predica de sí misma):

(A3) La F-idad es ella misma F.

Pero esta asunción requiere aún otra premisa, que se podría llamar de no-identidad, es decir, si algo tienen un carácter, éste no puede ser idéntico a la Forma en virtud de la cual aprehendemos dicho carácter:

(A4) Si x es F, x no puede ser idéntico a la F-idad.

De esta manera, las premisas necesarias para la aserción de (A2) son:

El primer peldaño del Argumento (A1).
La Asunción de la Auto-Predicación (A3).

La estricta Asunción de la No-Identidad (A4).

Y aquí hay una o más premisas que son falsas o viciadas. Porque la clave está en preguntar: ¿Aceptó Platón las dos asunciones tácitas que sabemos que producen la regresión infinita? Y vemos que sí, pues:

a) En cuanto a la Auto-predicación, aunque no la sostiene explícitamente, sin embargo, se ve implícita en su teoría de los grados de la realidad, y en su teoría de la imitación, y en otras aseveraciones ocasionales.
b) En cuanto a la No-identidad, hay que decir que la acepta, en vista de su teoría de la separación.

Por lo tanto, el problema principal de la teoría platónica de los universales es que llevan a una regresión infinita, lo cual la hace absurda. Ciertamente Platón se planteó varias objeciones semejantes en los *Diálogos* finales, dificultades muy serias que hacían tambalear su sistema. Pero nunca llegó a abandonar su doctrina de las Ideas subsistentes.

Conclusión

Platón es el iniciador del realismo extremo.

Asigna a los universales el *status* ontológico de entidades idependientes de las cosas y de las inteligencias, teniendo, por tanto, una existencia autónoma, como substancias que existen por sí mismas.

Origen del nominalismo: Epicuro

Tradicionalmente se ha considerado a Epicuro como el nominalista de la antigüedad. Dado su materialismo, su empirismo y su concepción de la naturaleza como un conjunto de átomos corpóreos, se tienen motivos suficientes para considerarlo así. A pesar de que el nominalismo presenta matices muy varios, en Epicuro se encuentra *in nuce*, pues sus principios apuntan a esa dirección.

Los géneros del ente

Divide el ente en dos géneros, lo corpóreo y lo incorpóreo; lo corpóreo son los átomos y los compuestos de ellos, lo incorpóreo es únicamente el vacío. Así, pues, todo lo existente, a excepción del vacío, es corpóreo. La naturaleza es corpórea, incluyendo el alma, que muchos consideran incorporal, y aún las cosas que pueden considerarse universales y principalísimas, como las ideas, son todas corpóreas. La naturaleza es material, se da como un conjunto de átomos corpóreos en movimiento dentro del vacío, que es lo único inma-

terial. Por eso el conocimiento más fidedigno es el de los sentidos.

En su célebre *Carta a Herodoto* expone las bases de su filosofía. En cuanto al conocimiento, es manifiesto su empirismo. Ya que el mundo es un conjunto de átomos corpóreos, nuestro conocimiento más confiable se da en el nivel de los sentidos. De los sentidos recibimos el material para configurar nuestras imágenes, y con ellas se mueve nuestro pensamiento. Los sentidos, por lo demás, reciben las impresiones de las cosas a través de los mismos átomos.

Con los sentidos, en efecto, captamos los cuerpos mediante reproducciones sensibles de los mismos cuerpos. Estas representaciones se fijan en nuestro interior como copias o imágenes que nos dan a conocer los aspectos esenciales y accidentales de las cosas. Esto sucede como impresión[34] de "espectros" sensibles que configuran los mismos átomos en nuestras facultades sensoriales.[35] De modo que cualquier predicado que podamos atribuir a las cosas es uno de estos simulacros, que se convierte en imagen interior.

Pero las imágenes que proceden de los sentidos hacia el interior son también corpóreas, sólo que

[34] Epicuro, *Lettre à Hérodote*, núms. 49-50, en J. Brun (ed.), *Epicure et les épicuriens, Textes choisis*, Paris: Presses Universitaires de France, 1961, p. 38.

[35] *Ibid.*, núms. 52-53, p. 39.

más sutiles que las impresiones sensoriales, que son corpóreas al igual que el alma misma. En efecto, los cuerpos básicos o átomos, de los que resultan y en los que se resuelven los cuerpos compuestos, son en número infinito, y tienen una variedad indefinida de formas, de las que resultan sus caracteres o propiedades. Incluso cada forma o esencia está constituida por un número infinito de átomos. Esto llevaría como consecuencia una variedad infinita de formas o esencias, pero Epicuro se contenta con decir que, si no es infinita, por lo menos es indefinida.[36]

Las propiedades o predicados

Sin embargo, podemos conocer los cuerpos —ya atómicos, ya compuestos— a través de sus propiedades, que son de dos tipos: esenciales y accidentales. Pero, en cuanto a los atributos esenciales, Epicuro se empeña a toda costa en que no se les conceda existencia separable o autónoma con respecto a los cuerpos; no son naturalezas subsistentes, ni entidades inmateriales preexistentes, ni siquiera aspectos abstraíbles de los cuerpos.

Las propiedades (figuras, colores, magnitudes, pesos, etc.) de las que obtenemos los correspondientes predicados (esenciales y accidentales) que atribuimos a las cosas, no son —insiste Epicuro— naturalezas que existan separadas de los cuer-

[36] *Ibid.*, núms. 42-43, p. 36.

pos. Sin embargo, añade, tampoco deben ser consideradas como totalmente desprovistas de existencia. Conviene precisar. Las propiedades (los universales, diríamos nosotros) no son entidades incorpóreas que de manera misteriosa pertenezcan a los cuerpos, ni tampoco son alguna parte de los mismos. Más bien todas ellas constituyen la naturaleza del cuerpo; naturaleza que, por lo mismo, será siempre individual. Y sólo habrá propiedades individuales, peculiares de cada individuo, sin posibilidad de constituir comunidad o universalidad respecto de varios individuos.[37]

Efectivamente, las propiedades esenciales no son naturalezas universales. No corresponden a nada en la cosa corpórea. Lo grave es que precisamente a partir de tales propiedades esenciales es de donde podría obtenerse lo universal. Pero, en todo caso, este universal que se podría obtener carecería de correlato en lo real. ¿En qué vienen a quedar, entonces, las propiedades esenciales? Epicuro no es muy explícito al respecto, y sus palabras se prestan a diversas interpretaciones. Pero algo es claro, ya que tales predicados no corresponden a la realidad, son únicamente elaborados por el sujeto cognoscente. Llegamos, aquí, a un punto fundamental del nominalismo

[37] *Ibid.*, núms. 68-69, p. 45.

epicúreo: las propiedades esenciales que constituyen a los cuerpos, y que les aplicamos en forma de predicados esenciales, no corresponden a nada en la realidad de las cosas, son entidades meramente configuradas por el pensamiento, sin ningún fundamento real. El *status* ontológico del universal, para Epicuro, es el de la mera representación. Así lo interpreta Alain Renaut:

> Es decir que el modo de ser o la entidad específica de los predicados esenciales —como lo sugieren Bollack y Wismann— es una existencia "lógica": el *status ontológico* de los predicados esenciales manifiesta ser un *status lógico*. Pero conviene mesurar aquí el significado de este hecho...: los predicados esenciales existen para y por la actividad del pensamiento que llega a producir de ellos una captación distinta, la onticidad de los predicados esenciales se deja discernir como representabilidad para y por la actividad del pensamiento representativo.[38]

Lo impactante es que, de acuerdo a este nominalismo fenomenalista, que se sitúa en la parte del sujeto cognoscente, aún más, del sujeto que percibe y conoce sensorialmente, las propiedades

[38] A. Renaut, "Epicure et le problème de l'être. Sur le statut ontologique des prédicats. Essai de lecture de la *Lettre à Hérodote*, nn. 68-71", en *Les études philosophiques*, 1975, p. 455.

y predicados accidentales se vuelven lo más importante, ya que a través de ellos es como el conocimiento sensorial —el más confiable— se ejerce de manera más apropiada. Las propiedades accidentales o adicionales se vuelven el punto clave del conocimiento y del ser de los cuerpos. Y, al igual que las propiedades esenciales, no son universales, sino individuales. En un texto decisivo, Epicuro declara que las propiedades accidentales no son tan subjetivas como las esenciales; pero son más parciales que ellas, pues no corresponden a la totalidad de lo que llamamos "un cuerpo", ni son coextensivas a las propiedades esenciales, sin las cuales no puede ser conocido el cuerpo.[39]

Y en esto se ve nuevamente el nominalismo de Epicuro, bajo la forma de fenomenalismo. Más fundamentales que los atributos esenciales son los accidentales. En cuanto que son perceptibles máximamente por los sentidos, ellos son los que propiamente constituyen la cosa corpórea, y son los que máximamente aseguran su conocimiento.

> *La accidentalidad o la incidencia es aquí el status ontológico de todas las entidades visibles*: en este nivel pensar el ente en cuanto ente es pensar la accidentalidad. De su *status* muy subalterno según Aristóteles, he aquí entonces la accidentali-

[39] Epicuro, *Op. cit.*, núm. 70, p. 45.

dad promovida al rango de categoría ontológica fundamental para pensar, a nivel fenoménico, la coseidad de la cosa. Notado este desplazamiento, se ve claramente el significado del hecho: la onticidad del ente corpóreo, en el sentido de los compuestos, es completamente reabsorbida en su representabilidad por el hombre, y así, en la división epicúrea del ser, lo anexo, lo completamentario, es lo que se transforma en lo esencial, lo decisivo.[40]

Este nominalismo fenomenalista y empirista se muestra al vivo cuando se reduce el ente al cuerpo, con lo cual se corrobora la primacía de lo sensorial sobre lo intelectual, y con ello se cierran las puertas al conocimiento de las cosas por medio de los universales. Lo existente siempre será individual (con sus propiedades esenciales y accidentales constituyéndolo como un todo), y deberá ser conocido como individual. Excluye la realidad de las naturalezas y propiedades como universales. Las propiedades constituyen, en su conjunto, la naturaleza individual de cada cosa; sólo existen de manera particularizada, y deben ser conocidas en cuanto particulares por la sensación.[41]

[40] A. Renaut, *Art. cit.*, p. 463.
[41] Epicuro, *Op. cit.*, núm. 71, pp. 45-46.

Conclusión

De esta manera, puesto que Epicuro es materialista mecanicista y atomista en su ontología, empirista fenomenalista en su teoría del conocimiento, pues el más alto conocimiento es el de la sensación, aun sea lo más elaborada y pulida que se quiera, su postura ante el problema de los universales es nominalista, lo cual se ve en el *status* ontológico de meras configuraciones representativas que les concede.[42]

Origen del realismo moderado: Aristóteles

La teoría aristotélica de los universales se alza como una crítica de las posturas extremas. Rechaza tanto el nominalismo de los que dicen que sólo hay individuos cognoscibles empíricamente, como el realismo extremo de Platón,[43] que separa

[42] Es significativo el que en la Edad Media se considerara a Epicuro como el padre del nominalismo. Por poner un caso, encontramos que en un opúsculo sobre los universales, atribuido a Santo Tomás, al hablar de las diferentes posturas ante el problema, se coloca como opuesta a la de los platónicos la de los epicúreros, quienes "dicebant quod nihil est universale" (Sto. Tomás, *Opuscula Philosophica et Theologica,* ed. M. de María, Città di Castello: Typ. S. Lapi, 1886, vol. I, p. 509).

[43] Cfr. Algunos puntos capitales de esta crítica en Aristóteles, *Ethica ad Nicomachum,* I, 1; *Physica,* I, 2; *Metaphysica,* I, 9; VII, 14.

los universales de los individuos y les da mayor realidad.

También él toma en cuenta las intuiciones de Heráclito y de Parménides, y trata de sintetizarlas, asignándole a cada cual su valor. Heráclito tiene razón en que el movimiento es innegable, y Parménides la tiene en que el conocimiento requiere estabilidad y fijeza. Para sintetizarlos, Platón había escindido la realidad en dos planos; uno en el que se daría satisfacción a Heráclito: el mundo sublunar de los fenómenos, y otro en el que se daría satisfacción a Parménides: el mundo hiperuránico de las Ideas. Pero Aristóteles quiere sintetizarlos en el mismo ente real y concreto.

Primeramente, para que no se maneje una distinción tan radical entre ser y no ser, añade un tercer elemento, un ser intermedio, que es el devenir, el ente potencial en tránsito al acto. Así, además del ser y del no ser, aparece un modo de ser que se coloca entre uno y otro. Ya no se hablará tan tajantemente de la dualidad de ser y no ser, sino más bien de la dualidad ser en potencia y ser en acto. La importancia de un desplazamiento a una confrontación entre potencia y acto (y ya no sólo entre ser y no ser) es grande para la filosofía: añade la posibilidad de una postura intermedia entre Heráclito y Parménides, quienes confrontaron su solución sobre el ser úni-

camente con el no ser, declarando todo lo que no se ceñía a su modelo óntico simplemente como inexistente.

De acuerdo con ello, Aristóteles no tiene que escindir la realidad en dos para satisfacer las demandas de Heráclito y Parménides. En el mismo ente hay un aspecto que obedece a la intuición de Heráclito, y es principio de movimiento y multiplicidad: el aspecto potencial, que es la materia; y hay otro aspecto que obedece a la intuición de Parménides, y es principio de estabilidad y unidad: el aspecto actual, que es la forma. Y como todo entre físico está compuesto de ambos aspectos (potencial y actual): la materia y la forma, las demandas de cada uno de estos filósofos se ven satisfechas y conciliadas en una síntesis superior.[44]

Lo individual y lo universal

El problema de los universales, por tanto, adquiere un nuevo planteamiento, a partir de la composición hilemórfica de la substancia física. Uno de estos aspectos será el principio de ser y de inteligibilidad, y, por lo mismo, el que se puede universalizar mediante la operación abstractiva e inductiva del intelecto. Este aspecto es la forma. A partir del ente físico o substancia

[44] Cfr. *Idem, Physica,* I, 7.

individual, que se ofrece a los sentidos, y por precisión intelectual de la materia, la forma, naturaleza o esencia, es susceptible de ser universal.[45] Ya desde el primer nivel de la inteligencia, la simple aprehensión, se hace pasar los individuos al estado de universal. Como universal sin más, por una actividad de la mente, la aprehensión abstractiva. Y por otra actividad, muy próxima a la anterior y del mismo nivel, es susceptible de ordenarse como universal genérico, específico, diferencial, propio o accidental, la aprehensión comparativa.[46] Es decir, sigue un proceso de inducción.[47]

Lo que existe son los entes individuales, concretos y sensibles, pero a partir de ellos, por abstracción, se obtiene la forma universal que es el contenido del concepto y, en cuanto tal, existe en muchos y se predica de muchos.

El individuo es objeto de experiencia sensible y el universal es objeto de intelección científica a partir de lo empírico. El universal hace posible la predicación, pues se puede atribuir a muchos. El universal es predicado por excelencia, de

[45] Cfr. *Idem*, *Analytica Posteriora*, I, 18; *Physica*, I, 5, 189a5.

[46] Cfr. *Idem*, *De Anima*, III, 7, 431b12-19; M. D. Philippe, "'Abstraction', 'adition', 'séparation' dans la philosophie d'Aristote", en *Revue Thomiste*, 48 (1948), p. 479.

[47] Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, II, 19; *Metaphysica*, I, 1.

modo que siempre se podrá predicar de una cosa otra que sea más universal que ella, pero no a la inversa. Por eso, cuando el universal aparece como sujeto del enunciado, el predicado deberá ser más universal. Así, el universal funge tanto como sujeto cuanto como predicado. Pero el predicado será siempre más universal (o por lo menos igual) que el sujeto. Por eso se dice que el universal es por excelencia predicado.[48]

El universal como ente

En efecto, lo que se ha llamado "categoremas" son los cinco modos en que el universal puede ser predicado. Lo muestra el hecho de que se toma en ellos al universal en su característica más peculiar: la predicabilidad.[49] Y se disponen en diez tipos de atributos predicables, que reciben el nombre de "categorías", a saber, la substancia y nueve accidentes: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tiempo, lugar, situación, y hábito.[50]

Las categorías son a un tiempo los modos supremos de predicar y de ser. En el orden lógico, son los supremos modos de predicar, y en el orden ontológico son los supremos modos de ser. Entre

[48] Cfr. *Idem, Perihermeneias,* caps. 7 y 8.
[49] Cfr. Idem, *Categoriae,* cap. 3.
[50] Cfr. *Ibid.,* cap. 4.

ambos órdenes se da una estrecha dependencia. Por eso no debe extrañar el que las categorías sean, para Aristóteles, una clasificación de los entes, y dicha clasificación está regida por dos principios de división: el *decirse de* y el *estar en* un sujeto. El primer principio es lógico y el segundo en ontológico, pero, dada su estrecha conexión, entre ambos determinan la división de la realidad, a la que Aristóteles accede a través de los términos que constituyen las categorías. Son los términos que, por composición, deparan los enunciados; y esos términos denotan lo existente.

Lo existente, denotado por los términos aislados, y, sobre todo, a través de la composición predicativa o proposicional, se ordena de la siguiente manera:[51]

(a) cosas que son predicables de un sujeto, pero que no se encuentran en él, por ejemplo, el hombre;

(b) cosas que no son predicables de un sujeto, aunque se encuentren en él, por ejemplo, un conocimiento individual de gramática o una blancura particular;

(c) cosas que no sólo son predicables de un sujeto, sino que además se encuentran en él, por ejemplo, la ciencia;

[51] Cfr. *Ibid.*, cap. 2, 1a20-b4.

(d) cosas que no son predicables de un sujeto ni se encuentran en él, por ejemplo, este hombre.

Esta clasificación se puede ordenar de otra manera, más amplia, en cosas que pueden ser individuos y cosas que pueden ser universales:[52]

Individuos
- (d) Substancias primeras;
- (b) cualidades, cantidades, etc.;

Universales
- (a) universales que se predican de, pero que no están presentes en, los sujetos;
- (c) universales que se predican de, y están presentes en, los sujetos.

Se discute si la clase (b) está compuesta de individuos, pues incluye categorías no substanciales, y Aristóteles dice[53] que sólo la substancia se nos aparece como individuo. Pero la dificultad se desvanece al considerar que, según la interpre-

[52] E. Regis, "Aristotle on Universals", en *The Thomist,* 40 (1976), p. 138.
[53] Aristóteles, *Categoriae,* cap. 5.

tación tradicional, tales atributos se dan individualizados en el substrato.[54]

También se discute el que la clase (c) contradice el que los universales están sólo en la mente, pues implica que se den en las cosas. Pero también esta dificultad se desvanece al considerar que los universales, en cuanto están en las cosas, no son propiamente universales, sino atributos comunes, y son lo que sirve de fundamento en las cosas para que se dé el universal en la mente con exacta correspondencia con lo real.[55]

El universal en cuanto atributo común existe en las cosas, pero el universal en cuanto universal no existe en las cosas, sino sólo en la mente. "Así, el universal, que existe sólo en la mente, se refiere a las características comunes que existen en todos los múltiples individuos de los que el universal es predicable".[56] Aristóteles ha hablado del universal como forma o esencia que está en las cosas o que está en la mente. Pero también habla —de un modo casi enigmático— de la forma o esencia teniendo un estado previo a lo univer-

[54] Idem, *De Sophisticis Elenchis*, cap. 22, 178b37-179a1: "hombre", igual que todo término genérico, no significa una substancia individual, sino una cualidad, una relación, un modo o algo de esta especie".

[55] Cfr. Idem, *Metaphysica*, VII, 13, 1038b11; *De Anima*, I, 1, 402b7; *Physica*, III, 1, 200b22; *Analytica Posteriera*, II, 14, 98a1-5.

[56] E. Regis, *Art. cit.*, p. 143.

sal y lo individual (en la mente y en la cosa); un estado neutro con respecto a ambos, esto es, ni individual ni universal. Tal estado neutro o absoluto sería anterior a ambos. Y es muy difícil de entender. Más aún, de inmediato surge una dificultad u objeción: Algo que no es ni universal ni individual, ¿cómo puede entenderse? Sin embargo, al postularlo como algo anterior a lo universal y a lo individual, Aristóteles supone que es más inteligible que ellos. Y, además, al postularlo como la inteligibilidad de ambos, supone que les da el ser. De esta manera, la forma en ese estado anterior a lo universal y lo individual tiene que ser una entidad inteligible que da el ser, la determinación y la unidad a la cosa en su totalidad. ¿En qué consiste la entidad de esta forma anterior al estado individual y al estado universal?

> Aristóteles la caracteriza, desde este ángulo, como separada en la noción o definición, mientras que la cosa individual está separada absolutamente. Como razón total de la inteligibilidad del individuo concreto —ya que el otro principio, la materia, es en cuanto tal ininteligible— la forma tiene que ser en sí más inteligible que la segunda instancia a la que imparte inteligibilidad.[57]

[57] J. Owens, "La forma aristotélica como causa de ser", en *Revista de Filosofía* (México), 10 (1977), p. 276.

Tenemos, pues, tres estados de la forma o esencia: como absoluta o neutra, lo cual —según hemos visto— es muy difícil de interpretar; como individualizada en la cosa; y, por último, como un concepto de la mente. Y sólo en la mente es plena y propiamente universal.

Si el universal es una entidad que sólo existe en la mente, no es una entidad autónoma, sino dependiente de ella como de una substancia, y, por lo mismo, es un accidente, a saber, una cualidad que reside en la substancia anímica, es decir, un concepto de la mente, el cual está fundamentado en lo real. Pues bien, a este accidente-cualidad que es el universal, por ser tan importante, a pesar de ser accidente, en cierto modo se le puede llamar substancia. "La palabra 'substancia' se toma por el sujeto, por la esencia, por el conjunto de materia y forma, y también como el universal".[55]

Pero, aunque el universal puede ser llamado "substancia", se trata de una substancia peculiar, de manera secundaria y por un uso muy amplio del término. Sólo el individuo es auténticamente substancia, y el universal lo es de manera derivada y por relación al anterior.

Para Aristóteles el ente por excelencia es la substancia, pero, como se ha visto, ésta tiene va-

55 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 13.

rias acepciones, "substancia" es un término análogo. De esta manera se puede hablar de "substancia primera" y "substancia segunda". El sentido más propio de "substancia" es el de "substancia primera"; la substancia primera es aquello que no se predica de otra cosa ni existe en otra cosa, sino en sí mismo; por tanto, es algo individual. El sentido menos propio y derivado del anterior es el de "substancia segunda", y sólo es substancia por analogía con la anterior o primera; la substancia segunda es algo predicable de otro, pero no cualquier cosa predicable, sino precisamente lo que corresponde en el plano lógico, o de la predicación, a lo que la substancia es en la plano ontológico o del ser, y los predicables correspondientes son el género y la especie, por ejemplo "animal" y "hombre". La diferencia, el propio y el accidente son menos propiamente substancias (segundas), porque constituyen menos la definición. Y todos ellos son substancias segundas, como por extensión del término "substancia", o como por un sentido traslaticio de "substancia primera" (individual y real) a "substancia segunda" (universal y de razón).[59]

Conclusión

El universal como substancia segunda es más

[59] Cfr. Idem, *Categoriae*, cap. 5.

bien el universal tomado como atributo común. Pero el universal propiamente tal es para Aristóteles el concepto. De esta manera el universal sólo existe en la mente, y existe en ella como en una substancia. Por lo tanto, el *status* ontológico del universal, así considerado, es ser un accidente, precisamente el accidente *cualidad*.

EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN LA EDAD MEDIA

LÍNEA REALISTA EXTREMA

SAN AGUSTÍN

Contexto neoplatónico

En el terreno filosófico, Agustín manifiesta siempre una gran inclinación por el platonismo, o, si se prefiere, neoplatonismo. Aunque conocía otras doctrinas —entre ellas algo de la aristotélica—, su preferencia, incluso por razones teológicas, se orientó a Platón. Dice conocer poco de sus obras, pero lo más seguro es que haya tenido conocimiento de sus doctrinas a través de Plotino y los neoplatónicos. En todo caso, pretende referirse a Platón. Además de los elogios que de él hace como filósofo, lo considera como la vía más adecuada para reflexionar sobre los dogmas del Cristianismo.[1] Y sobre todo le parece conveniente para reflexionar sobre el cristianismo su teoría de

[1] Cfr. S. Agustín, *De Civitate Dei,* VIII, 11 y 12; *De doctrina christiana,* VII, 20, 26; *Confessiones,* VIII, 2, 3; *Contra Académicos,* III, 20, 43, en P. Migne (ed.), Patrologia Latina, vol. 32, columna 975; *De beata vita,* 1, 4: PL 32, col. 961; *De vera religione,* III, 3: PL 34, col. 123. E. Elorduy. "La metafísica agustiniana", en *Pensamiento,* 11 (1955). F. Cayré, "Le réalisme de S. Augustin en Philosophie", en *Atti del Congresso italiano di filosofia agostiniana,* Roma: Edizioni Agostiniane, 1956.

las Ideas, representada como teoría de los dos mundos:

> Para mis propósitos me es suficiente el que Platón haya considerado que existen dos mundos: uno inteligible, en el que habita la verdad misma, y otro sensible —en el que estamos—, el cual se nos da a sentir por la vista, el tacto, etc.; de modo que aquél es el verdadero, éste sólo verosímil y hecho a imagen del otro; y así de aquél se genera el conocimiento en la medida en que el alma se conoce a sí misma, como si se despojara de todo lo demás y descansara en la verdad; de éste, en cambio, sólo se puede originar en el alma de los necios no la ciencia, sino la mera opinión.[2]

Fue muy notorio el aprecio que tuvieron los Santos Padres por el platonismo o neoplatonismo. Sobresale entre ellos Mario Victorino,[3] a quien Agustín tomó muy en cuenta. Como todos ellos, relaciona las Ideas platónicas y el Lógos plotiniano con el Lógos del Evangelio de San Juan. En este ambiente de cristianización del neoplatonismo se mueve San Agustín. Tal identificación del Lógos neoplatónico con el Lógos del Evangelio fue un motivo que influyó poderosamente para

2 S. Agustín, *Contra Académicos*, III, 17, 37: PL 32, col. 954.

3 Las obras que se conservan de Mario Victorino se encuentran en la Patrologia Latina, vol. 8, cols. 1000-1308.

que se adoptara, frente a la cuestión de los universales, una postura platónica. Por así decir, se había "cristianizado" a Platón, poniendo sus Ideas no en el *Tópos hiperuránios,* sino en la Mente Divina. A diferencia de Plotino, que concebía a Dios como el Uno, el cristianismo lo concibe como Trinidad de Personas en Unidad de Esencia; y, a diferencia de la noción plotiniana de emanación, el cristianismo defendía la de creación. Salvando estas diferencias, Agustín se acerca al neoplatonismo: En la Trinidad divina el Padre es el Fundamento, el Hijo es la Sabiduría, Verbo o Verdad, y el Espíritu Santo es el Amor que entre ellos existe. Y es de notar que Agustín coloca las Ideas prototípicas o universales en la Segunda Persona, el Hijo, Jesucristo, pues representa el aspecto intelectivo de Dios, su Verbo o Sabiduría. Los universales, entonces, *existen* como Ideas en el Entendimiento divino, que es el Hijo. Al ser el depositario de las Ideas divinas universales, el Hijo es el que propiamente efectúa la creación, y al hacerlo plasma en la materia, a través de formas inferiores que la informan y se concretizan en ella, esas Ideas, que vienen a ser, por lo mismo, prototipos o ejemplares de las cosas particulares.[4]

[4] Cfr. R. Jolivet, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano,* Bs. Aires: C.E.P.A., 1941, pp. 93 ss.

Las Ideas prototípicas como teoría de los Universales

En cuanto a Platón, se ve claro que su teoría de las Ideas es una respuesta al problema de los universales. Las cosas individuales, sensibles, mudables e imperfectas, no pueden ofrecer conocimiento científico, sino mera opinión; y sólo pueden dar ese conocimiento tan imperfecto porque también su modo de ser es muy imperfecto; toda la perfección y el ser que tienen lo reciben de otras realidades perfectas (las Ideas) de las cuales participan.

Para San Agustín, estas Ideas existen en el Intelecto Divino (el Verbo), y a través de él son creadas las cosas individuales de la naturaleza como entidades que participan e imitan a las Ideas prototípicas. Es clara la relación que Agustín halla entre el Lógos neoplatónico y Cristo como el Lógos del prólogo al Evangelio de San Juan. Comentando el comienzo de dicho Evangelio, nos dice que todas las cosas han sido creadas a semejanza de las Ideas ejemplares que se encuentran en la Mente Divina, esto es, en Cristo, que es la Sabiduría o Lógos (Verbo) de la Divinidad. Por eso en El las cosas tienen vida, al ser representadas por sus Ideas ejemplares, entendiendo por ese "tener vida" el tener la realidad auténtica que dan a participar a las cosas creadas. Acude a una

comparación: así como la obra es vida en el artista o artífice, porque vive en él y participa de su vida, así también las cosas, antes de ser creadas, son vida en la Mente de la Divinidad. Y las cosas exteriores, que captamos sensiblemente, son una semejanza de esas Ideas ejemplares, participando de ellas la realidad que tienen. Porque la realidad auténtica (designada aquí por la palabra "vida") solamente pertenece a las Ideas ejemplares que están en el Verbo.[5]

Estas consideraciones nos muestran cómo las cosas fueron creadas por Dios con arreglo a sus prototipos universales. Los seres individuales no se dan en Dios con su individualidad, sino en Idea, tanto genérica como específica e individual, pero siempre en Idea. Aún más, se dan sobre todo en su prototipo universal, por ser más perfecto. Y, así, los universales tienen, para San Agustín, un *status* ontológico realista de tipo platónico: son realidades trascendentes, que existen en la mente divina, separadas de los individuos y llenando desde ahí de ser y perfección —según su capacidad limitada— a las cosas individuales creadas. Por eso dice Agustín que las cosas son vida en la mente divina, al modo como se puede decir que los artefactos son vida en la mente del artífice. Fuera de Dios, las cosas son individua-

5 S. Agustín, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, I, 17.

les, mudables, imperfectas; dentro de Dios, las cosas son universales, inmutables, perfectas. Y, recíprocamente, dentro de la naturaleza de las cosas, los seres son individuales, pero fuera de los individuos se encuentran sus universales, con existencia independiente de ellos y dependiente sólo del Ser divino. La teoría agustiniana de los universales se nos presenta, pues, como un realismo de tipo platónico, pero compaginado con los dogmas cristianos.[9]

Naturaleza de las Ideas

¿Qué son estas Ideas en sí que Agustín propone como universales? Ante todo, algunos nombres que les asigna nos dan un inicio de lo que entiende por ellas y nos revelan también su proximidad con Platón. A veces las llama, sin más, como Platón, *"ideae"*, aprovechando el uso latino de esa palabra claramente griega. También las llama *"species"*, que sería la traducción más aproximada del vocablo griego *"eidos"*, lo cual sugiere que son algo que marca otra cosa con la semejanza según la cual debe ser hecha. Aparece asimismo el nombre *"formae"*, que da a entender algo de lo cual depende la existencia de las cosas materiales. Además se encuentra el nombre

[9] Cfr. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1958, vol. I, p. 164.

"rationes", que a su vez traduce el vocablo griego *"lógoi"*, y evoca algo como dador de consistencia a cosas que le son inferiores. Y también les da el nombre de *"regulae"*, que evoca algo que preside la hechura de las cosas y su estructuración.

Y de hecho las características sugeridas por los nombres pertenecen a las Ideas, según el pensamiento de San Agustín. La definición más precisa que de ellas aporta parece ser la que se contiene en la cuestión 46 de su opúsculo sobre 83 cuestiones diversas:

> Las ideas son ciertas formas principales, o razones estables e inmutables de las cosas, que no han sido —ellas mismas— formadas; y por eso existen como eternas y siempre del mismo modo, contenidas en la inteligencia divina. Y ya que ellas mismas no tienen origen ni término, se dice que con arreglo a ellas es formado todo cuanto puede originarse y acabarse, y todo lo que de hecho comienza y acaba. Sin embargo, el alma no las puede ver sino con la razón, esa parte a la que debe su excelencia, a saber, la misma mente y razón, como con cierta faz u ojo suyo interior e intelectual... Establecido y admitido esto, ¿quién osará decir que Dios creó las cosas de modo irracional? Lo cual, si no puede rectamente creerse ni decirse, sólo queda que todas las cosas hayan sido creadas según razón.Y no con la misma razón el hombre y el caballo, pues esto sería absurdo. Por tanto, cada una de las cosas ha sido creada de

acuerdo a sus razones propias. Pero estas razones, ¿dónde creemos que están, sino en la misma mente del Creador?[7]

Añade ahí mismo que a estas razones o formas de las cosas ya Platón les había dado el nombre de "Ideas", y pasa a detallar algunas de sus características o propiedades que dimanan de su naturaleza, como son la verdad, la eternidad, la inmutabilidad, y el carácter de modelos. Aclarando, sin embargo, que todas estas perfecciones las reciben de la misma esencia divina, en la cual se encuentran.[8]

División y jerarquía de las Ideas

Así como Platón distingue las Ideas más importantes y las relaciona entre ellas mismas, también Agustín se esfuerza por plantear un orden o jerarquía. Ya Platón hablaba de la dualidad de Ideas Bien-Belleza como la divinidad, y Agustín plantea asimismo la jerarquía de las Ideas en el seno mismo de Dios como Trinidad. Cristo es, de alguna manera, por excelencia la Idea del Padre, sin entender por ello que se menoscaba su carác-

[7] S. Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 1-2: PL 40, cols. 29-30.

[8] Cfr. Idem, *Confessiones*, XII, 25, 35; *De vera religione*, XXX, 56; *De Trinitate*, XIV, 15, 21.

ter de Persona. Pero, si todas las cosas creadas e individuales participan de las Ideas por la semejanza, Cristo es la misma Semejanza en sí, a saber la Semejanza del Padre. De este modo, se pone en primer orden de jerarquía la Idea que permite la participación: la Semejanza. Viene después aquello que se participa, y entre las infinitas Ideas que pueden ser participadas por las cosas, aparecen los atributos primeros, tales como la verdad, el bien, la belleza, la unidad, el ser.

El ser y la unidad, como formas que residen en Dios, se ven atestiguadas por los *Soliloquios*. En ellos Agustín se dirige a Dios como aquel del cual dependen el ser y la unidad de todas las cosas, y por participación del cual las cosas tienen la parcela de realidad que les compete.[9] Otros atributos o formas que siguen en dignidad aparecen en esa misma obra. Por ejemplo, en Dios reside la verdad, por la que las cosas son verdaderas; en El residen el bien y la belleza; de El proceden la vida, la bienaventuranza y la sabiduría, pues El es la luz inteligible que ilumina a las cosas dándoles el ser y a los hombres dándoles además el conocimiento.[10]

Aunque en otros pasajes modifica el orden de la jerarquía, se percibe cuáles Ideas tiene por primordiales. Y también se nota la distinción que

[9] Idem, *Soliloquia*, I, 1, 4: PL 32, col. 871.
[10] *Ibid.*, I, 1, 3: PL 32, col. 870.

entre ellas introduce, a pesar de que en Dios todo sea unidad. Si Dios es unidad, nosotros necesitamos hablar en El de diversidad, para comprender cómo existen las diferentes cosas. Habla de esta diversidad incluso según grados que van desde la universalidad genérica o específica, hasta la individualidad.

> Todas las cosas que existen actualmente en el mundo existen, pues, al mismo tiempo en las ideas divinas; no sólo en la idea general de la especie a la cual pertenecen, sino también en la idea individual que las representa en Dios.[11]

Función de las Ideas

Entre las diversas funciones de las Ideas universales destaca la de ser reguladoras de los individuos, se constituyen en leyes de los mismos, que éstos deben cumplir para tener existencia. Así, el cuerpo que percibimos sensiblemente es de suyo inestabilidad y multitud, cosas alejadas del ser y la cognoscibilidad. Pero es inmutable y uno en la medida en que participa de su ejemplar divino, único que realiza en sí la unidad. Y como el cuerpo (al igual que toda otra cosa) requiere de unidad para existir, y ya que la unidad

[11] E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París: Vrin, 1949 (3a. ed.), p. 260.

sólo se da en el modelo o Idea o ejemplar, consiguientemente el cuerpo debe participar el ser y la unidad de aquello que es completamente uno.[12]

La unidad les viene a las cosas individuales y múltiples por la estructuración que contienen sus Ideas respectivas, las cuales tienen unidad en cuanto la reciben del Verbo increado y anterior a ellas, donde residen. Pues el Verbo de Dios es unidad pura y verdad inmutable; por eso es el principio primario por el que fueron hechas todas las cosas. Y en El están contenidas de modo espiritual, unitario y primario, todas las cosas, tanto las que existen de hecho como las que existirán en el futuro o han dejado de existir actualmente. Pero en El se dan todas como en un eterno presente, porque en El todo es vida y unidad, y, cuanto mayor es la unidad, más perfecta es la vida (o el ser).[13]

Y es que, por estar las Ideas en la Mente divina, en el Verbo o Lógos (Cristo), que es el Verbo creador, el Lógos creador, las Ideas sujetan a las cosas individuales, dispersas, múltiples, mudables, a un orden racional. Son razones de las cosas, ya que las presiden y organizan desde la Mente divina, a través del Verbo./En un sentido claramente platónico, el hombre conoce plenamente las

[12] S. Agustín, *De vera religione*, 34, 63: PL 34, col. 150.
[13] Idem, *De Trinitate*, IV, 1, 3: PL 42, col. 888.

cosas por la intuición de las Ideas ejemplares correspondientes. Y esto lo recibe intuyéndolas en el Verbo divino, como cierta iluminación. Ese Verbo es pronunciado por Dios y, a su vez, pronuncia como una palabra todas las cosas. Por ese Verbo Dios pronuncia simultánea y sempiternamente todas las cosas, realizándolas al decirlas; y en El ha de conocerse todo si se lo quiere conocer con perfección.[14] Porque en El se encuentran los prototipos como razones eternas de las cosas cognoscibles.

Este carácter de razones les da la función de modelos; son Ideas prototípicas, a semejanza de las cuales existen las cosas individuales. Si el hombre quiere conocer las cosas perfectamente, es necesario que, mediante una labor de ascesis y elevación de la inteligencia, llegue a considerar en Dios —como con un conocimiento místico— las razones cabales de todas las cosas. Ahí tendrá el conocimiento auténtico de la realidad, en su modelo, que es el Pensamiento (Lógos) divino. A este Pensamiento divino sólo puede acceder siguiendo una vía mística, por una iluminación proveniente de Dios mismo, que le revela su Verbo interior y le da a conocer los ejemplares perfectos según los cuales ha creado el mundo sensible imperfecto.[15] En este sentido —también

[14] Idem, *Confessiones*, XI, 7, 9.
[15] Idem, *De libero arbitrio*, III, 5, 13: PL 32, col. 1277.

platónico— las Ideas ejemplares son principios tanto del ser como del conocer.

Dado su carácter de modelos y de fuentes del ser, todas las cosas individuales participan de ellas su realidad. Las cosas individuales mantienen, pues, con ellas una relación de imitación y de participación. Pues las cosas creadas, los individuos, son mudables y perecederos, mientras que las Ideas no padecen mutación, y como el ser exige cierta estabilidad, los individuos participan el ser de los universales.[16] Las cosas mudables requieren de un principio de ser, que es al mismo tiempo principio de verdad (estabilidad) y de actualidad (existencia). Pues bien, este principio es la Idea o Forma. Si bien hay formas inferiores, que animan a los seres individuales, las auténticas formas son las que se dan en la mente divina, a saber, las Ideas,[17] que son plasmadas en la materia.

Aparece entonces su papel de principios de la creación. Por todas las características anteriores, no pueden menos que figurar como el plan o el conjunto de principios conforme al cual Dios efectúa la creación. Agustín, separándose del emanatismo plotiniano, defiende la creación del universo por Dios a partir de la nada. Dios crea, de

16 *Ibid.*, II, 16, 44: PL 32, col. 1264.
17 *Ibid.*, II, 17, 45: PL 32, col. 1265.

la nada, la materia y las Formas simultáneamente. La materia es el receptáculo de las formas, que se concretizan en ella como formas sensibles, imitación y participación de las Formas ideales que preexisten en la Mente divina.[18] Las cosas no fueron creadas en el tiempo, ya que antes de ellas —para Dios— no había tiempo; el tiempo empezó con las cosas: "Pues Dios creó entonces el tiempo".[19] Dios creó, además, el universo de una sola vez, no por actos sucesivos; le imprimió una energía virtual, por la cual el mundo se va desarrollando progresivamente. Las formas concretas, que están conjuntas a la materia, representando a las Formas ideales, son como ciertos principios o razones virtuales, como semillas que impulsan al universo a que continúe produciendo las cosas ya prefijadas por las Ideas. Las Formas ideales tienen como reflejo a las formas concretas en la materia, que van haciendo surgir las cosas individuales como si la materia fuera un campo en el que dichas formas se siembran a semejanza de las semillas. De ahí el nombre que les da Agustín de "razones seminales". Las Ideas, a través de las formas concretas, incoadas como razones seminales, informan la materia, le hacen

18 Cfr. Idem, *De Genesi ad litteram*, I, 15, 29: PL 34, col. 257.

19 Idem, *De Genesi contra Manichaeos*, I, 2, 3: PL 34, col. 174.

adoptar las formas convenientes a cada especie y género de cosas individuales; y, así, llevando en estado latente las formas, la materia va realizándolas —por decirlo de alguna manera— evolutivamente. En todo caso, se trata de una aplicación de "principios de origen estoico y neoplatónico".[20]

Finalmente, con respecto al hombre, las Ideas tienen una función iluminadora. Queriendo evitar el emprirismo y el innatismo, la gnoseología agustiniana postula una continua iluminación del hombre por parte de Dios. Y esta iluminación la hace Dios mediante las Ideas, que revela al hombre que ha sabido convertirse en "hombre interior".[21] A través de una conversión ascética hacia la intimidad del alma, el hombre encuentra en ella la iluminación cada vez más perfecta de todas las verdades relativas a Dios y a las cosas, y esto es efecutado por medio de las Ideas que Dios le envía.[22] Por ello, las Ideas tienen una función iluminadora del entendimiento humano.[23]

[20] P. Mazzarella, "Le *rationes seminales* di S. Agostino", en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica,* 70 (1978), p. 7.

[21] Cfr. S. Agustín, *De Magistro,* 12, 40: PL 32, col. 1217.

[22] Cfr. J. M. Le Blond, *Les Conversions de Saint Augustin,* París: Aubier Montaigne, 1950, pp. 116 ss.

[23] Cfr. R. Jolivet, "La doctrina augustinienne de l'illumination", en *Revue de Philosophie,* 1930, pp. 475 ss.

Conclusión

De todo lo anterior se desprende que San Agustín concede a los universales un *status* ontológico de realidades trascendentes y separadas de los individuos, haciéndolos redidir en la Mente divina. No los pone, como Platón, en un *Tópos hiperuránios,* pero, separándolos de los individuos, los pone como Ideas en la Mente divina. Por ello su postura ante el problema de los universales puede recibir el nombre de realismo extremo.

ESCUELA DE CHARTRES

En cuanto al problema de los universales, la escuela de Chartres (s. XII) es importante por implicar un esfuerzo tendiente a conciliar las doctrinas de Platón y Aristóteles. Es el encuentro de la tradición patrística, de corte platónico, con la incipiente tradición aristotélica. Dado el carácter incipiente del aristotelismo, y lo imperfecto del conocimiento de las fuentes del Estagirita, sigue predominando el platonismo. Conocemos el sistema de la escuela de Chartres sobre todo a través de Juan de Salisbury, quien, aunque no perteneció propiamente a dicha escuela, estuvo muy vinculado con ella en su época final, y reporta de manera sintética las doctrinas que en ella se profesaban. También disponemos de algunos escritos de los miembros de la misma. Los principales representantes de esta escuela fueron Bernardo de Chartres (muerto entre 1124 y 1130), Gilberto de la Porrée (1076-1154), Teodorico o Thierry de Chartres (muerto entre 1150 y 1155), Clarembaldo de Arrás (muerto en 1170), Guillermo de Conches (1080-1145), Bernardo de Tours y Adelardo de Bath.[1]

1 Cfr. F. Brunner, "Etudes sur le sens et la structure des

Buscando el acercamiento de Platón y Aristóteles, la escuela de Chartres pasa de una primera postura centrada en los universales como Ideas ejemplares a una segunda postura centrada en una concepción de los universales como formas o subsistencias llamadas *"formae nativae"*. Como se ve, la primera postura es típicamente platónica, y la segunda muestra ya el intento de conciliar a Platón con Aristóteles. Veremos en qué consiste esa conciliación.

Para tener una idea general de la cosmovisión chartreana —misma que habremos de examinar más en detalle—, podemos describirla como un proceso de constitución de los seres que sigue un orden de transmisión descendente del ser. En primer lugar, se pone a Dios; después de El, y tendiendo a dirigir la creación, se encuentran las Ideas ejemplares; éstas se plasman en la materia a modo de formas nativas o naturales, incardinadas en la materia; y, así, en el último grado de la escala, está la materia, el más imperfecto de los seres.

Es natural que hubiera diferencias entre los escolarcas de Chartres; Bernardo es el más platónico, al postular Ideas ejemplares subsistentes,

systèmes realistes: l'école de Chartres", en *Cahiers de la civilisation médiévale*, 1 (1958); J. J. Herrera, *La ideología de la Escuela de Chartres a través de Juan de Salisbury* (disertación doctoral), Roma: Universidad Gregoriana, 1952.

separadas incluso de Dios; Gilberto es el más cercano a Aristóteles, aunque permanece dentro del ámbito platónico; y Teodorico (Thierry) es el más semejante a San Agustín, pues, corrigiendo la tesis de Bernardo, coloca las Ideas ejemplares en la Mente divina; y existen otras diferencias menores entre unos y otros. Pero les animaba una doctrina común en el fondo: una combinación de platonismo y aristotelismo.

Los universales como "formae exemplares" y como "formae nativae"

Los dos autores que tratan más explícitamente el problema de los universales en la escuela chartreana son Bernardo de Chartres y Gilberto de la Porrée. En uno y otro se ve el intento mencionado de conciliar a Platón con Aristóteles, pero también se observa el paso de una postura más platónica, la de Bernardo, a otra más aristotélica, la de Gilberto, aunque de todas maneras platonizante. Bernardo hace hincapié en la postura ejemplarista, y Guillermo pone de relieve la postura de los universales como *formae nativae.*

Bernardo se nota más acentuadamente platónico, por más que su platonismo reciba la influencia de la lógica aristotélica. Y es que interpreta la lógica aristotélica a través de Boecio, quien lo hizo de modo platonizante; por lo cual, Bernardo

no puede escapar de ese cristal platónico a través del cual se mira a la lógica aristotélica de manera distorsionada.

Juan de Salisbury reporta ese platonismo de Bernardo, mediatizado por Boecio, según su división de lo real. Bernardo dividía las cosas que verdaderamente existen en tres, que tenían carácter de principios de todos los demás seres; tales principios eran Dios, las Ideas y la Materia. Dios es de naturaleza absolutamente inmutable, y las otras dos lo son sólo en cierta manera, ya que al interactuar se producen mutación. En efecto, las Ideas actúan sobre la materia a través de ciertas formas desprendidas de ellas como formas vicarias que se denominan "formas nativas". Tales formas se insertan en la materia, pero al hacerlo la modifican, infiriéndole mutación; y, a la inversa, las Ideas o formas, en su contacto con la materia, son modificadas por ésta en la razón que les es propia; pues, al encarnarse en lo inestable, se hacen ellas mismas inestables. Las Ideas se valen de las formas nativas o naturales para plasmar su imagen en la materia, porque no pueden hacerlo ellas por sí mismas, ya que son demasiado sublimes, en cuanto son las primeras esencias después de Dios. En cambio, las formas nativas o naturales son las representantes de las Ideas, aquéllas proceden de éstas como imágenes de tales ejemplares, y pueden mezclarse con la ma-

teria. Boecio inspiraba esta doctrina, pues, según él, las Ideas son formas que existen independientemente de la materia, pero de ellas provienen esas formas (nativas) que se pueden dar en la materia y así constituir los cuerpos en conjunción con ella. Juan de Salisbury llama a Bernardo "el más perfecto de los platónicos de nuestro siglo", por haber sintetizado de esta manera los tres principios de las cosas: Dios, las Ideas y la Materia, por medio de las "formas nativas", que proceden de Dios y de las Ideas para plasmarse en la materia.[2]

Los universales son las Ideas; éstas existen separadas de las cosas individuales y también de la Mente divina, aunque siendo los ejemplares eternos de todas las cosas; así, los universales —géneros, especies, etc.— son Ideas ejemplares. Sólo a las Ideas les compete la universalidad. A los individuos nos les compete ningún tipo de universalidad, son simplemente singulares. Aún más, los individuos son inestables, mientras que las Ideas son inmutables. Cuando decimos que los universales, las Ideas, se predican lógicamente de los individuos, no hablamos con propiedad. Dado el flujo incesante de los individuos, Bernardo encuentra difícil aceptar que ellos reciban propiamente la predicación de los universales.

2) J. de Salisbury, *Metalogicus*, l. IV, c. 35; Patrologia Latina vol. 199, col. 938.

Pero se da cuenta de que, a pesar de ello, atribuimos a los individuos las categorías aristotélicas. Por eso tiene que acudir al recurso de decir que de algún modo las Ideas ejemplares están unidas a los individuos, sin saber cómo explicarlo. En esto sigue una tradición consistente en considerar los cuerpos como compuestos de varias entidades incorpóreas (los diversos universales) además de la materia. En realidad no explica ese modo como están unidas las Ideas a los individuos. Se concreta a decir que los individuos participan de ellas, sin dar cuenta de la manera como se da esa participación. Su platonismo reside en eso: los universales existen y son realidades, a saber, las Ideas.[3]

Entonces se ve que su intento de conciliar a Platón con Aristóteles logra muy poco. Su aristotelismo se reduce a identificar las Ideas con las categorías de Aristóteles, y a expresar que las Ideas universales están de algún modo unidas a los individuos, sin acertar a explicar el cómo. Por lo visto, su conciliación es más interpretativa que doctrinal; se queda en un utilización de la terminología aristotélica en sentido platónico; usa la letra de Aristóteles para aplicarla en provecho de su espíritu platónico.

[3] Cfr. E. Gilson, "Le platonisme de Bernard de Chartres", en *Revue Néo-scolastique de Philosophie,* 25 (1923), pp. 5-12.

Gilberto se acerca más a Aristóteles. Retoma el problema de los universales en el punto que Bernardo dejaba sin explicar, esto es, el modo como los universales se encuentran en los individuos. A efecto de explicar esa inserción de las Ideas en los individuos, introduce la teoría de las *formae nativae* o naturales. Las formas nativas son entidades intermedias entre las Ideas y los individuos. Aunque no tienen la misma perfección que las Ideas, son entidades también subsistentes, que dan el ser a las cosas de manera más próxima y directa que las Ideas. Tales entidades subsistentes —o subsistencias, como las llama Gilberto, por no ser substancias, sino componentes de las substancias— son imitaciones, imágenes, copias o representantes de las Ideas ejemplares, y se dan como *inherentes* a los indidividuos. Pero es una inherencia muy singular, pues, a pesar de encontrarse en los individuos, mantienen su propia autonomía e independencia con respecto de ellos. Esto no es fácil de entender; tal vez sirva como una analogía para comprenderlo la tesis secular de los platónicos relativa a la composición del hombre de cuerpo y alma: el alma se encuentra inherente en el cuerpo, pero guardando siempre su independencia. Así, las formas, aunque están en los individuos, no se reducen a ellos, conservan de alguna manera su independencia.

Por su carácter de subsistencias, son formas (solamente los individuos son substancias, según que *substare* significa subyacer a los accidentes, cosa que no hacen las formas nativas); y por su carácter de inherentes a la materia, son formas que radican en ella; por así decir, son "nativas" de la materia, "nacen" en ella, son "naturales". Por eso son menos perfectas que las Ideas ejemplares. Y la universalidad de estas formas nativas se manifiesta en que pueden ser separadas de los individuos por abstracción, al modo como se procede en las matemáticas.

El platonismo de Gilberto se percibe en su admisión de las Ideas ejemplares (las llama también *formae secundae*). Pero su platonismo no es completo, ya que considera que cuando hablamos de "universales" (géneros, diferencias y especies) nos estamos refiriendo no a las Ideas, sino más exactamente a las formas naturales (*formae nativae*). Son las formas nativas las que reciben con propiedad el calificativo de "universales". Por eso la doctrina de Gilberto tiene un aspecto aristotélico: los universales están encarnados en la materia. Las formas nativas, que son lo auténticamente universal, se nos dan a conocer por la abstracción.

> [Gilberto] atribuye la universalidad a las formas nativas, y la hace consistir en su conformidad recíproca. La forma nativa es la copia de un ejem-

plar modélico, y no reside en la mente de Dios, sino que es inherente a las cosas creadas. En griego se llama *eidos,* teniendo con la idea una relación de ejemplado a ejemplar; es sensible en la cosa sensible, y es insensible en la concepción de la mente, es singular en los individuos, pero es universal en cuanto está en todos ellos.[4]

La universalidad de las formas nativas radica en la conformidad que se da entre ellas y su Idea ejemplar, lo cual hace que haya semejanza entre todos los individuos de la misma clase en los que inhieren; y las formas nativas, a su vez, se agrupan según diversos grados de predicabilidad. En cambio, los individuos son tales por la desemejanza de las propiedades que contienen. En esto encontramos algo muy importante: la universalidad se da sólo en las entidades subsistenciales que son las formas nativas, y su universalidad no les viene por el hecho de encontrarse en los individuos, sino por la conveniencia o semejanza que originan, esto es, en cuanto forman categorías. De este modo, la forma nativa es sensible en las cosas, pero concebida en la mente es insensible (i.e. inteligible); es singular en cuanto está en cada uno de los singulares, pero en el conjunto de ellos es universal. Dicho de otra manera: las formas nativas pueden conside-

[4] J. de Salisbury, *Op. cit.*, l. II, c. 17; PL 199, cols. 875-876.

rarse en cuanto están en los individuos, o pueden considerarse en sí, como separadas de ellos.

(a) Consideradas en cuanto están en los individuos son singulares, y la singularidad les viene del individuo material en el que se encuentran. Así las formas nativas son distintas numéricamente entre sí, por razón del complejo de propiedades que constituyen al individuo: son singulares en el singular.

(b) Consideradas en sí mismas son universales, y lo son por la conformidad o conveniencia que producen en el conjunto. De este modo son universales, porque la conformidad o semejanza que confiere universalidad a las formas nativas es una semejanza real, subsistencial: no se reduce a ser la imitación disminuída que mantienen con las Ideas ejemplares, sino una clase de subsistencia. A este respecto dice Gilberto:

> Sólo queda que el nombre "naturaleza" convenga a las diferencias específicas, que son naturalezas, y lo son de ciertas cosas, a saber, de las subsistencias, en las cuales están y de las cuales son el ser y la forma, y también conviene el nombre de "naturaleza" a las especies de las cuales son partes constitutivas, y a los géneros a los cuales se añaden por razón de la potestad, y a aquellas cosas que son formas en la definición de la especie.[5]

[5] G. de la Porrée, *In librum Boetii De duabus naturis et una persona Christi*, PL 64, col. 1367.

Así, el nombre de *naturaleza* o de *universal* conviene a las formas nativas jerarquizadas como predicables o como elementos de la definición; es decir, las formas nativas constituyen lo universal en sus diferentes grados o categoremas: géneros, diferencias específicas y especies. Y en ellas ve las categorías de Aristóteles, de acuerdo al tratamiento que hizo de las seis últimas categorías aristotélicas en su obra *De sex principiis*.

Con todo, Gilberto se aparta de Aristóteles, pues concede realidad subsistente a los universales; los universales son *algo*, son cosas *(res)*: las *formae nativae* que producen la conformidad de las cosas entre sí. Pero también se aparta de Platón, pues coloca los universales en las mismas cosas individuales: las *formae nativae* son las subsistencias que dan el ser al subsistente (i.e. a la substancia individual) por inherir en él.

Y, asimismo, el realismo de Gilberto es distinto del realismo de Bernardo. Pues mientras que para Bernardo los universales son las Ideas, para Gilberto lo son las formas nativas.[6]

Trataremos de precisar un poco más estos conceptos de Ideas ejemplares, de formas nativas o subsistencias y de materia para atender a la manera como concebían la constitución del individuo.

[6] Cfr. A. Forest, "Le réalisme de Gilbert de la Porrée dans le commentaire du De Hebdomadibus", en *Revue Néo-scolastique de Philosophie,* 36 (1934), pp. 101-110.

Bernardo, siguiendo la tradición platónica de distinguir dos mundos, el sensible y el inteligible, dice que los individuos o seres del mundo sensible son agregados de formas implícitas en la materia; y que las Ideas son las formas ejemplares de las cosas, las razones primitivas de éstas. Les asigna una cierta causalidad sobre el mundo sensible, pero, curiosamente y a diferencia de San Agustín, las hace *distintas de Dios.* No están en la Mente divina, sino que son una emanación suya.

Toma de Séneca la definición de Idea, como el ejemplar eterno de las cosas que produce la naturaleza, pero, al ser diferente de Dios, su eternidad es menor que la de Dios, y no debe entenderse como co-eternidad.

> Concedía que la Idea era eterna, admitiendo la eternidad de la Providencia, en la cual Dios hizo todas las cosas de una vez y para siempre, estableciendo todas las cosas que habrían de ser en el tiempo o que habrían de permanecer en la eternidad. Pero no son coeternas a El, pues la coeternidad sólo puede darse en aquello a lo que nada antecede ni por la naturaleza de su majestad, ni por el privilegio de su potestad, ni por la autoridad, de su obra.[7]

[7] J. de Salisbury, *Op. cit.*, col. 938.

Les asigna las características procedentes del platonismo cristiano: inmutabilidad, estabilidad, perpetuidad, autonomía respecto del mundo, sólo diferenciándose de esta tradición en que les concede autonomía respecto de Dios. Pero también recibe el influjo de Aristóteles, pues identifica las ideas con los predicamentos aristotélicos: las cosas que verdaderamente son —i.e. las Ideas— son las substancias en sí o universales, las cantidades, cualidades, relaciones, y todo lo que de algún modo se encuentra unido a los cuerpos como forma. Así, los singulares son cúmulos de universales conjuntados en ellos. En esto se ve el intento de conciliar a Platón con Aristóteles, según la influencia de Boecio.

Gilberto se acerca al aristotelismo más que Bernardo, sin llegar completamente a él. Incluso en la teoría de Gilberto se encuentra una evolución: en su comentario al *De Trinitate* de Boecio es más platónico, y menos en su comentario *De duabus naturis*. En su primer estadio se centra en las Ideas, en el segundo, en las formas nativas. Es sumamente instructivo seguir su evolución.

En cuanto a las Ideas, tiende a ser platónico; dice que son ejemplares de los cuerpos, ya que Dios hace proceder al mundo sensible de ellas por medio de una *deducción* que consiste en que los individuos se conformen a ellas. Son formas simples, sin materia, subsistencias puras; son in-

mutables y eternas. Son seres *reales*, pero no dice si las identifica con la Sabiduría divina; y, en caso de distinguirlas, no dice si las pone al menos en la Mente divina. Lo que da a entender, más bien, es que nada impide para que se distingan de Dios —tal como lo decía Bernardo—, y sean compatibles con una existencia fuera de la Mente divina. El agustinismo pleno, según el cual las Ideas no se dan separadas de la Mente divina, sino en ella, aparecerá en Teodorico (Thierry) de Chartres.[8] Gilberto, situándose en un platonismo más extremo que el agustiniano, les da una formulación de entidades subsistentes y separadas de la Mente divina y de la materia. Las Ideas son subsistentes, o, como él lo expresa, son "substancias puras". Son formas sin materia y, por lo mismo, simples. Son ejemplares de las cosas materiales, pero no están en ellas, sino sólo de manera indirecta a través de sus representantes que son las formas nativas.[9]

En cuanto a las formas nativas tiende a ser aristotélico; dice que son imágenes de las Ideas ejemplares inherentes en las cosas. Son como las

[8] Cfr. P. Duhem, "Thierry de Chartres et Nicolas de Cues", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 3 (1909), p. 526. E. Jeauneau, "Un représentant du platonisme au XIIe siècle: Maître Thierry de Chartres", en *Memoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, 20 (1954).

[9] G. de la Porrée, *In Boetii de Trinitate*, PL 64, col. 1266.

Ideas ejemplares existiendo en las cosas, pero las Ideas ejemplares en sí mismas permanecen incontaminadas de materia. Las formas nativas son como sus representantes en la materia.

> Y "nativas" es la denominación más propia, según la propiedad de la denominación gramatical, por la cual un nombre se toma de otra dicción, pero con la participación de la cosa significada, y de "nativo" procede "naturaleza", aunque se entienda que este nombre no conviene correctamente a todo lo que es nativo o engendrado. Porque parecería que se dice que la naturaleza es naturaleza de algo. Por lo cual, aquellas cosas que verdaderamente son algo, es decir, que, a pesar de ser por razón de otras cosas, subsisten verdaderamente, no son naturalezas de otras cosas, sino que más bien de ellas son las naturalezas... y considero que este nombre [i.e. "nativas"] conviene de mejor manera a las subsistencias que a los accidentes de las subsistencias.[10]

La materia

En la escuela de Chartres se distingue entre dos tipos de materia: la materia primera o primordial y la materia en la que están inherentes las formas. La materia primordial es eterna, pues-

[10] Idem, *In librum Boetii De duabus naturis et una persona Christi*, PL 64, col. 1366.

to que es el lugar de la generación de los individuos, pero creada por Dios de la nada y con eternidad menor que la divina; es inmutable, pues, aunque es el receptáculo de las formas, ella queda inmune a toda información; es simple, por su carencia absoluta de formas, a las que no les debe el ser; es inmóvil, por su simplicidad, ya que el movimiento supone composición de materia y forma; sólo se puede conocer imperfectamente, pues careciendo de formas sólo se puede conocer de manera negativa, sin que en su concepto entre positivamente alguna propiedad formal. Y, con todo, es el principio común de las cosas y del movimiento. La materia en la que está inherente la forma es distinta de la materia primera, es una materia segunda, y consiste primariamente en los cuatro elementos tradicionales (aire, fuego, tierra y agua) amalgamados en la materia primordial y secundariamente consiste en todas las demás especies de cuerpos. No es simple, pues resulta de la mezcla de los cuatro elementos. Por tanto, ya no es una materia informe, como la primordial, aunque surge de la primordial, cuando ésta ha recibido la primera forma nativa, que es la *subsistencia* generalísima, a la que siguen otras muchas formas subsistenciales y accidentales. De ahí que esta materia segunda se llame "cuerpo" (o corporeidad), y es la que recibe el *esse corporis* (el ser de cuerpo) de la primera

subsistencia, y entonces es materia sólo de lo que sobreviene posteriormente a la primera subsistencia. Aunque la materia segunda es el fundamento en la constitución de los cuerpos, sin embargo, de ella no proviene el *esse* o ser de las cosas sensibles, sino que viene de la primera subsistencia o primera forma nativa.[11] En todo esto se sigue el principio platónico: *"esse ex forma est"* (el ser siempre proviene de la forma).[12]

La constitución del individuo

Bernardo explica la constitución del individuo como la composición de materia y forma. No se le presenta ningún problema en cuanto a la materia, pues ésta, en su doble ser de materia primordial y materia secundaria, es el receptáculo de las formas: la primera como condición fundamental, y la segunda como principio corpóreo ya más dispuesto a la recepción de las formas. Pero el problema se le presenta en cuanto a las formas. Habla de formas ejemplares separadas de la materia y de formas implícitas en la materia. El

[11] Para la teoría de Bernardo de Chartres, cfr. J. de Salisbury, *Op. cit.*, I. IV, c. 35 PL 199, col. 938. Cfr. G. de la Porrée, *In Boetii De Trinitate*, PL 64, col. 1265. Cfr. E. Gilson, "Note sur les noms de la matière chez Gilbert de la Porrée", en *Revue du Moyen Age Latin*, 2 (1946), pp. 173-176.

[12] G. de la Porrée, *In Boetii De Trinitate*, PL 64, col. 1270.

problema es el siguiente: ¿se distinguen ambos tipos de formas uno de otro como realidades o son lo mismo en distintos estados? Aunque su respuesta no es clara, lo más verosímil es que las distingue como realidades. Las formas ejemplares subsisten separadas de la materia y no se ven afectadas por ella. En cambio, las formas inherentes a la materia están sujetas a ella, pero permaneciendo inmodificadas en cuanto a su naturaleza. Es una inherencia muy peculiar, pues no es completa. Representando a las formas ejemplares, las formas inherentes sólo están unidas a la materia de manera muy extrínseca, *"quodammodo"*, a saber, por razón de la causalidad: tienen sólo inmanencia causal; con lo cual no se concilian el platonismo y el aristotelismo.[13]

Gilberto, con su teoría de las formas nativas, está más centrado en el individuo. Distingue cinco cosas que concurren a la constitución del individuo, el cual resulta como una substancia individual, a la que él llama "subsistente", y, en su carácter de individuo actualmente existente, se puede decir de él "que es" *(quod est)*. En cambio, los principios y causas del individuo, con respecto de él se ha de decir que son "aquello por lo que él es" *(quo est)*. Estas cosas que concurren a la constitución del individuo son (i) las

[13] Cfr. la observación sobre Bernardo de Chartres reportada por J. de Salisbury, *Op. cit.*, l. II, c. 17; PL 199, col. 875.

subsistencias o formas nativas, realidades que no existen separadas de los subsistentes individuales, ya que son el mismo ser de ellos, aquello por lo cual cada uno de ellos es algo; (ii) los accidentes; (iii) la materia; (iv) las Ideas; y (v) Dios. Todos ellos son los principios y causas del individuo. Los tres primeros intervienen en su constitución de manera intrínseca, y los dos últimos intervienen de manera extrínseca.

De manera extrínseca intervienen: Dios, como causa eficiente, y las Ideas, como causa ejemplar.

De manera intrínseca intervienen: la materia, como causa material; y, como causa formal, las subsistencias y los accidentes. La distinción entre subsistente y subsistencia no equivale a la distinción aristotélica entre materia y forma, sino más bien a la distinción entre sujeto y forma, entre concreto y abstracto (abstracto no en sentido gnoseológico, sino ontológico, a saber, como realidad inmaterial que se incardina en lo concreto). El subsistente es, pues, el sujeto receptivo. La subsistencia da al sujeto la existencia y la determinación en el orden de la esencia. Por eso hay subsistencias generales, especiales y diferenciales. Y esto hace que la "forma total" de un ser que no es Dios no sea simple, sino compuesta, una pluralidad de formas. A ellas se añaden los accidentes; éstos no están en las subsistencias, sino en los subsistentes (substancias), pero las subsistencias son

causas *exigitivas* de que determinados accidentes tengan como sujeto al subsistente. Como se ve, hay pluralismo de formas en la estructura del ser concreto, se constituye por una pluralidad de subsistentes.

> Según Gilberto, toda la naturaleza se explicaría por series de formas más o menos universales, subordinadas las unas a las otras, que comunican la existencia a los entes que contienen. Las *formas universales* tienen simultáneamente una *existencia universal* en todos los individuos del género o de la especie, y una *existencia singular* en las cosas. Así, tenemos en Gilberto los universales *ante rem* (formae secundae), y los universales *in re* (formae nativae). Esta doctrina realista de Gilberto, por subordinación de las formas nativas a las formas segundas, eternas e inmutables, recuerda nítidamente a Plotino y su discípulo cristiano Escoto Eriúgena.[14]

Se le presenta a Gilberto el siguiente problema: todas esas subsistencias, ¿cómo forman un individuo? Aporta una solución más verbal que real: un subsistente es numéricamente uno, por la singularidad de su naturaleza única. Pues la naturaleza es singular, i.e. se diferencia numérica-

[14] Th. Heitz, "La philosophie et la foi chez les disciples d'Abélard", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2 (1908), p. 39.

mente de las demás naturalezas singulares de la misma especie, por la variedad de los accidentes desemejantes. Así, el número de los subsistentes deberá provenir del número de las subsistencias. Y, como siempre acompaña la diversidad de los accidentes a la subsistencia numéricamente una, por razón de esta compañía se dice rectamente que la variedad de accidentes hace la diferencia numérica. Según esto, la verdadera raíz de la diferencia numérica está en la "singularidad de la subsistencia", esto es, en la "singularidad de la naturaleza". De esto resulta la siguiente noción de individuo: son individuales las cosas que, teniendo todas sus subsistencias *(o propiedades plenas)*, no pueden ser totalmente iguales a otras. Por ejemplo, el individuo Platón, según su naturaleza individual (i.e. la suma de sus subsistencias o propiedades), o su "Platonidad", es individuo porque difiere de todas las demás cosas que fueron, son o serán.[15]

Además, parece que la constitución del individuo tiene otra fuente. La individualidad no tiene sólo un criterio ontológico, sino también uno lógico. Gilberto opone la substancia universal a la substancia individual, por razón de la predicación: los universales se predican de muchos subsistentes, los individuos se predican sólo de uno,

[15] G. de la Porrée, *In Boetii De Trinitate*, PL 64, col. 1294.

sin poderse predicar de otros. La raíz ontológica de esto es la *"propria qualitas"* o la *"plena proprietas"* que es la colección de todo lo que le conviene al individuo: propiedades substanciales y accidentales que lo constituyen como tal.

> Algunas substancias son particulares, a saber, individuas por la desemejanza de sus *propiedades plenas* (...) Las particulares, esto es, los individuos, los que por su desemejanza hacen dividida la semejanza substancial, son aquellas que, de tal manera se dicen de uno, que de ninguna manera se predican de otros distintos numéricamente: como Cicerón, Platón, y esta piedra de la cual se hizo esta escultura de Aquiles, y el leño del que se hizo esta mesa. Es de notar que a algunos individuos por su *cualidad propia* les son impuestos sus nombres, que quieren dar a entender el todo, como "Cicerón", "Platón". Y a otros no se les imponen así, sino que se dan a entender por un pronombre demostrativo y un nombre apelativo, como "esta piedra", "este leño" y otros semejantes.[18]

Cabe entonces preguntar a Gilberto: ¿de qué proviene, pues, la individuación?, ¿de la singularidad de naturaleza o de la colección de propiedades subsistenciales y accidentales que se verifican

16 Idem, *In librum Boetii De duabus naturis et una persona Christi*, PL 64, cols. 1370-1371.

exclusivamente en un solo subsistente? Con muchas vacilaciones, Gilberto intenta responder a esta pregunta distinguiendo los componentes del individuo: (i) El *subsistente* es el sujeto de las *subsistencias* (generales, especiales y diferenciales) y de los *accidentes*. (ii) El conjunto de todas estas propiedades que no se encuentran en ningún otro ente, constituye la *plena proprietas* por la que ese ente se dice "individuo". (iii) Las subsistencias o formas nativas, puesto que provienen de las Ideas ejemplares por una "conformación deductiva", tienen en sí la inteligibilidad que las hace objeto de la ciencia matemática.

Pero este proceso de constitución del individuo como la composición de un sujeto receptivo y un conjunto de formas nativas o subsistencias todavía no es la teoría aristotélica de la constitución del individuo como un compuesto de materia y forma. Se permanece, al igual que en las tesis anteriores, dentro del marco platónico.

Conclusión

La respuesta aportada por la escuela de Chartres al problema de los universales está más cercana al platonismo que al aristotelismo. Pero no es un realismo platónico en sentido unívoco. El elemento decisivo que marca la diferencia es que no consideran los universales como substancias, lo

cual haría Platón con su teoría de las Ideas separadas; y, aunque aceptan las Ideas ejemplares de San Agustín, no las conciben enteramente como él, a pesar de la cercanía que con él guardó Teodorico, uno de los últimos chartrenses. Más bien puede considerarse como doctrina oficial de esta escuela el desarrollo que se inicia con Bernardo, quien consideraba las Ideas ejemplares como separadas de Dios, y que culmina con Gilberto, quien las considera como residentes en la Mente divina, pero representadas en los individuos por las formas nativas, que son lo propiamente universal. Ahora bien, aunque las formas nativas no son substancias, y están inherentes en la materia, sin embargo, tienen subsistencia independiente de los individuos, así como de la Mente divina. Los universales son, pues, subsistencias, y esto es concederles un tipo de realidad que los aleja del nominalismo, permaneciendo en un contexto realista platónico. Por ello, podemos decir que la solución al problema de los universales establecida por la escuela de Chartres es un realismo subsistencial.

SAN BUENAVENTURA

Agustinismo

La solución de San Buenaventura al problema de los universales se inscribe en la línea platónica de San Agustín. Si bien toma muy en cuenta la filosofía de Aristóteles, a quien conoce bien, orienta toda su especulación a la defensa de las principales tesis agustinianas; acepta la mayoría de éstas. Por lo que hace al problema de los universales, resulta demasiado evidente su opción agustiniana. Los entes materiales o individuos deben su verdad y existencia a las Ideas ejemplares. Y, con esto, su filosofía se centra en las relaciones de Dios con el mundo, pues en Dios se dan las Ideas ejemplares, y en el mundo los individuos, esto es, todas las creaturas.

Siguiendo a San Agustín, mantiene que el binomio materia-forma se aplica a todas las creaturas: todos los entes creados están compuestos de materia y de una forma inferior, que les es inmanente, y que representa a la correspondiente Forma superior o Idea ejemplar, que es trascendente a los individuos y separada de ellos. Por consiguiente, además de las formas que existen

concretizadas en la materia, se dan las Formas universales separadas: las Ideas ejemplares que existen en la Mente divina. Enfocada su atención a Dios, encuentra que en El no hay materia, sino que todo es Forma, y por ello en Dios residen las Formas ejemplares o Ideas.[1]

No se puede negar que San Buenaventura haya utilizado muchos elementos aristotélicos, en contra de algunos que han exagerado su rechazo de Aristóteles; pero, en todo caso, se inclina hacia Platón, en virtud de su claro agustinismo. En general, su filosofía puede caracterizarse como un "aristotelismo neoplatonizante".[2]

La influencia platónica en San Buenaventura se ve atestiguada por las doctrinas neoplatónicas que recibe de los Santos Padres. Concede un lugar principalísimo al Pseudo Dionisio y a San Agustín. Continúa despojando al neoplatonismo de los errores que ya habían sido detectados en Platón y en Plotino por el examen cuidadoso que los filósofos cristianos de la época patrística efectuaron sobre el sistema de ambos. Y, una vez hecho esto, acepta su sistema como vertebración. A pesar de ciertas matizaciones necesarias, se re-

1 J. M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure,* Paris: Vrin, 1929, p. 88.

2 F. Van Steenberghen, "Los elementos integrantes de la filosofía de San Buenaventura", en *Revista de Filosofía* (México), 8 (1975), p. 290.

conoce la aceptación que concede al neoplatonismo agustinista en sus momentos, no de rechazo, pero sí de reserva, con respecto de Aristóteles, a quien inculpa de que los filósofos árabes y muchos herejes hayan adoptado esas soluciones que les apartaron de los dogmas cristianos. En suma, siempre se ve en San Buenaventura una cordial afinidad con el platonismo.[3]

Los universales como Ideas ejemplares

La doctrina central de la filosofía de San Buenaventura es el ejemplarismo. Y ésta es una respuesta al problema de los universales, del todo semejante a la de San Agustín. Desarrollando la respuesta agustiniana, San Buenaventura concede a los universales una realidad trascendente, superior, más perfecta y separada de los individuos; y, al igual que Agustín, coloca a los universales en la Mente divina. Las cosas individuales tienen veradad y ser debido a que participan de las Ideas ejemplares divinas. De este modo, los individuos tienen una realidad menor que la de los universales; los universales son entidades reales, y no

[3] Cfr. E. H. Cousins, "St. Bonaventure, St. Thomas and the Movement of Thought in the 13th Century", en R. W. Shahan — F. J. Kovach (eds.), *Bonaventure and Aquinas, Enduring Philosophers*, University of Oklahoma Press: Norman, 1976, p. 17.

sólo con una existencia independiente de los individuos, sino con una existencia superior, ya que de los universales reciben los individuos la existencia. Puede decirse que, para San Buenaventura, los individuos reciben toda su carga metafísica de los universales. Los universales existen separados e independientes de los individuos, y, al igual que para el platonismo agustiniano, tienen un ser únicamente dependiente de la Mente divina: existen como Ideas ejemplares de todas las cosas.

Este ejemplarismo plantea una relación de reciprocidad. Los universales son modelos *(exemplaria)* y los individuos son modelados *(exemplata)* a semejanza de ellos. Los universales tienen, pues, un aspecto pasivo y otro activo; por una parte, se dejan imitar para que los individuos existan; por otra parte, dirigen el acto creador de Dios, que es la causa eficiente. Pero, como los ejemplares se encuentran en Dios, El es también la causa ejemplar de todas las cosas. La causalidad ejemplar pertenece a la causalidad formal, sólo que es como una causa formal extrínseca a las cosas. La causa formal intrínseca a las cosas correspondería a las formas inferiores que son inmanentes a las cosas, por estar compuestas con la materia; pero, ya que las Ideas ejemplares o Formas supremas son más perfectas que esas formas inferiores, la causa formal extrínseca o ejemplar

viene a ser superior a la causa formal intrínseca. Por eso Dios es de alguna manera "la forma de todas las cosas".

Al igual que Agustín, Buenaventura dice que en Dios —i.e. en la esencia divina— quien funge como receptáculo de las Ideas ejemplares es Cristo, el Verbo, la Inteligencia y Sabiduría divinas. Y, puesto que la creación es el acto propio del Verbo, Este plasma en la materia las Ideas ejemplares, dejando en las creaturas su semejanza. De acuerdo con esto, el hombre se constituye en verdadero metafísico al llegar a la consideración del Ser divino bajo la razón de ejemplar de todas las cosas. Es participar en cierta medida de la Sabiduría divina, pues el Verbo (Cristo) contiene todas las Ideas ejemplares de las cosas. El Padre expresó sus Ideas en el Hijo como en su propio arte, y éste las expresó en la creación. Por lo cual, las razones de todas las cosas están contenidas en el Verbo divino.[4]

Las Ideas ejemplares se encuentran en el Verbo, como las Ideas divinas, lo cual significa que la creación de las cosas individuales siempre es presidida por las Ideas ejemplares de que se sirve el Verbo creador de Dios. Todas las cosas están representadas en Dios a través de sus Ideas univer-

[4] S. Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, collat. 1, n. 13; en *Obras de San Buenaventura*, Madrid: B.A.C., 1957 (2a. ed.), t. 3, pp. 185-187.

sales, y todas las cosas individuales existen por virtud de su participación en la Idea universal que se encuentra fuera de ellos, existiendo en Dios como ejemplar de los individuos respectivos.

"Exemplaria" y "exemplata"

Son Buenaventura define la *Idea* como "la semejanza de la cosa conocida".[5] Tomando como punto de partida el conocimiento humano, lo aplica, por analogía, al conocimiento divino. Así como en la mente humana se forman las ideas como semejanza de las cosas, así en la Mente divina también se encuentran todas las Ideas como semejanza de las cosas posibles y actuales. Sólo que, a diferencia de la mente humana, la Mente divina las contiene como Ideas *reales*, trascendentes y perfectísimas. Asimismo, la idea en el hombre se expresa como palabra; pero, como en Dios su Palabra es creadora (el Verbo creador), por eso sus Ideas son también principios de la creación: son fecundas.

Las formas ejemplares son superiores a las formas que se encarnan en la materia, constituyéndose así en esencias o quididades de las cosas; las Formas ejemplares reciben de Dios, en el cual

[5] Idem, *In I Sententiarum,* d. 35, a. unic., q. 1, concl; ed. Vives, Paris, 18, vol. II, p. 8.

residen, todas las perfecciones de la esencia divina.

> Estas razones eternas no son las verdaderas esencias quiditativas de las cosas, pues no son distintas del Creador, mientras la creatura y el Creador difieren esencialmente; por tanto, es necesario que sean formas ejemplares de las cosas y, consiguientemente, semejanzas representativas de las mismas; son, pues, razones de conocer, porque el conocimiento como tal importa semejanza y expresión entre el que conoce y lo conocido.[6]

Hay que unir, por consiguiente, en las Ideas divinas los caracteres que tienen de ser (a) modelos pasivos que se imitan y (b) también de ser principios activos de la creación. En efecto, las Ideas universales, al ser ejemplares de las cosas, tienen un aspecto pasivo: están contenidas en la Mente divina para que todas las cosas las imiten y participen de ellas; pero sobre todo tienen el aspecto activo de regir la constitución y existencia de las cosas. Por eso son universales separados de los individuos, ya que su mayor perfección las separa de las cosas y las hace residir en lo más perfecto, que es Dios. Ubicadas en la Mente de Dios, reciben de El todas las perfecciones de la

[6] Idem, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 2, concl; ed. B.A.C., vol. II, p. 140.

esencia divina, y debido a ello son tanto semejenzas o copias como principios o modelos creativos. Gilson interpreta la *Idea* según San Buenaventura como una semejanza, copia o "doble" del objeto.[7] Pero en el caso de la creación esto se invierte, pues el ejemplar es la Idea, y las cosas son las *exemplata* o copias de la Idea en lo sensible. La idea es lo superior y la cosa creada es lo inferior, que imita y participa de lo superior. Las Ideas se encuentran en la Inteligencia divina, en el Verbo; pero, como el Verbo es creador, las Ideas que residen en El tienden a expresarse, no como resultado de una necesidad perentoria, sino de acuerdo a la Voluntad divina. Esto añade una nota más distintiva al ejemplarismo bonaventuriano. Las Ideas ejemplares tienden a *expresarse* en las creaturas; son Ideas creadoras. Son ejemplares precisamente porque con arreglo a ellas se efectúa la creación, se expresan en lo creado. Por eso este ejemplarismo bonaventuriano de las Ideas podría llamarse "expresionismo".[8] Sin embargo, ese expresionismo no manifiesta más que la voluntad de Dios de expresar sus Ideas ejemplares. Puede naturalmente persistir el nombre de

[7] E. Gilson, *La filosofía de San Buenaventura,* Bs. Aires: Dedebec, 1948, p. 151.

[8] M. Oromi, "Filosofía ejemplarista de San Buenaventura", Introducción al t. 3 de las *Obras de San Buenaventura,* ed. B.A.C., p. 48.

ejemplarismo divino para su doctrina de los universales.

Hemos dicho que, según San Buenaventura, las ideas reciben las características de la esencia divina. En Dios todo se da como unidad, pero ello no empece para que contenga las cosas en sus Ideas incluso de modo individual y múltiple, sean pretéritas, presentes o futuras. Igualmente y sobre todo las tiene en universal, conforme a lo cual son creadas. Y todas las infinitas cosas se encuentran en Dios según sus Ideas, pues la infinitud de Dios hace que a pesar de contener infinitas Ideas múltiples no menoscaben la Unidad divina: en Dios se dan como una sola cosa, en unidad absoluta; aunque es nuestra inteligencia imperfecta la que introduce en El la diversidad, para poder de alguna manera comprenderlo. San Buenaventura lo expresa así:

> Puesto que [el Verbo] representa el poder del Padre, representa el más unido poder; es así que "el poder, cuanto más unido, tanto es más infinito": luego aquella semejanza puede representar infinitas cosas; y así es necesario que de uno sean muchas cosas... Así, pues, siendo el primer entendimiento [el Verbo] principio activo, es necesario que en su semejanza disponga y exprese todas las cosas... Asimismo, del eterno proceden todas las cosas temporales. Porque las cosas que proceden del Padre proceden con orden, y una es causa

de la otra, con orden de naturaleza y con orden de tiempo: luego el Verbo representa las cosas tal como son producidas en el ser. En efecto, así como en mi memoria o en mi previsión pueden estar muchos futuros, y un futuro más distante que otro, sin que por eso se siga que, cuando sucedan, haya mutación en mi memoria, así tampoco hay mutación en el Verbo. Asimismo, del actualísimo son hechas las cosas posibles o materiales.[9]

Ya que el entendimiento divino crea todas las cosas desde la eternidad —pues lo hace a través de su Verbo, al que profiere desde la eternidad—, y lo hace expresando los modelos que tiene en sí mismo de todas las cosas, y puesto que tales modelos son las Ideas universales de las cosas individuales, es necesario que Dios contenga todas las Ideas ejemplares de las cosas, según el modo unitario que corresponde a la esencia divina, aunque las produce como pluralidad y diversidad.

El entendimiento divino es suma luz, verdad plena y acto puro y como la virtud divina, cuando causa, es suficiente para producir por sí sola todas las cosas, así la luz y verdad divina lo es para expresarlas todas; y siendo el expresar un acto intrínseco, es también eterno; y por ser la expresión una especie de asimilación, el entendimiento divino, que expresa en su suma verdad eterna-

[9] S. Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, collat. 3, nn. 4, 5 y 6; ed. B.A.C., t. 3, pp. 233-235.

mente todas las cosas, tiene en sí eternamente las semejanzas de todas las cuales, lejos de ser diferentes, son esencialmente indénticas a El.[10]

Con esto se corrobora el carácter de Ideas ejemplares que tienen los universales. A semejanza de la inteligencia humana, la Inteligencia divina posee los modelos universales de las cosas individuales como Ideas ejemplares que residen en su propia esencia, en su Mente o Verbo. Los universales son, pues, Ideas divinas.

Razones seminales e iluminación

Pero las Ideas divinas, el ser plasmadas —por creación— en la materia, dejan en ella como representantes suyos a las formas concretas o formas inferiores, encarnadas en la materia. Muchas de manera actual, pero muchas más, de acuerdo a lo que ya había dicho San Agustín, se encuentran de manera virtual, saliendo al acto gracias al dinamismo que Dios imprimió desde la eternidad al cosmos a partir de su acto creador. Estas formas, pues, se encuentran en la materia como "razones seminales", latentes en ella y que van aflorando al acto de manera evolutiva.[11]

10 Idem, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 2, concl; ed. B.A.C., t. 2, p. 141.

11 Cfr. S. Campero, "El origen del hombre a la luz de las razones seminales de San Buenaventura", en *Revista de Filosofía* (México), 8 (1975), pp. 55-71.

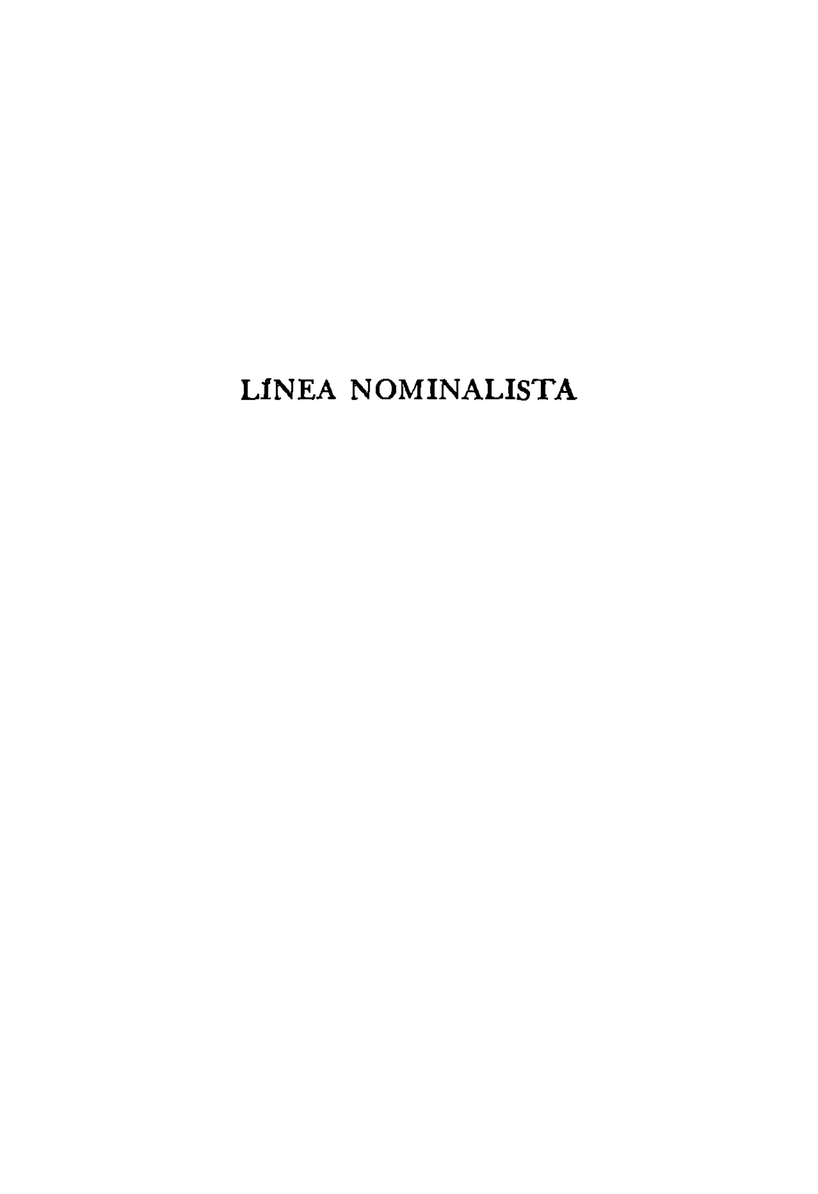
Y también las Ideas divinas son en realidad las que rigen al hombre en su conocimiento de las cosas, no con una especie de ontologismo —pues no es una intuición directa de Dios—, sino que Dios mismo se vale de ellas para iluminar la inteligencia humana, de acuerdo a la doctrina agustiniana de la iluminación. Al conocer los objetos sensibles, ellos nos sirven de estímulo pra adherirnos a la iluminación de la verdad que procede de Dios, según la cual se nos dan a conocer las razones de los objetos en sus Ideas eternas.[12]

Conclusión

San Buenaventura se inserta en la línea platónica que proviene de San Agustín. Los universales propiamente tales son Ideas ejemplares, más reales que las cosas materiales. Estas Ideas ejemplares residen en la Mente de Dios, en el Intelecto divino que es el Verbo. Las cosas materiales tienen ser y cognoscibilidad en la medida en que imitan a estas Ideas y participan de ellas. Hay un intermediario natural de esta participación, que es la forma inferior, la cual se incardina en

[12] S. Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum,* c. II, n. 7; ed. B.A.C., t. 1, p. 583. Cfr. M. Hurley, "Illumination according to St. Bonaventure", en *Gregorianum,* 32 (1951), pp. 388-404.

la materia, y sirve como representante de la Idea ejemplar. Esas formas inferiores o "razones seminales" son los representantes de las Ideas divinas en las cosas. Pero el auténtico ser y la auténtica cognoscibilidad de las cosas materiales se da en su ejemplar o prototipo perfecto, es decir, en el universal o Idea. Así, los universales tienen, para San Buenaventura, un *status* ontológico de Ideas divinas.



LÍNEA NOMINALISTA

JUAN ROSCELIN

Algunos han querido hacer de Roscelin el iniciador de la corriente nominalista en el medioevo. Sería demasiado aventurado aseverarlo de esta manera; mejor sería decir que fue uno de sus principales impulsores en la primera escolástica, la del siglo XII. Y es que, a pesar de no contar con muchos datos sobre su pensamiento, se puede señalar antes de él a su propio maestro Juan "el Sofista", que es mencionado por San Anselmo junto con otros "dialécticos modernos" o "herejes de la dialéctica".[1]

Los universales como voces

En cuanto a su teoría de los universales, es bien notorio que les atribuye el *status* ontológico de simples nombres, más exactamente: *voces* o *flatus vocis*. Para él los universales —géneros, especies, diferencias, propios y accidentes lógicos— no exis-

[1] Cfr. F. Picavet, *Roscelin, philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire. Sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophes médiévales*, Paris: Alcan, 1911, p. 65. Esta obra es de inapreciable valor por contener una biografía documentada de Roscelin y un apéndice con los textos relativos a su doctrina.

ten en la realidad, ni como separados de las cosas ni como fundamentados en ellas; son meros nombres que nos sirven como instrumentos para manipular cognoscitivamente la realidad.

Glosemos más en detalle esta afirmación. En primer lugar, ha de entenderse como una negación de la unidad formal de las cosas individuales agrupadas en un concepto. Así interpreta San Anselmo la postura de Roscelin:

> Los dialecticos heréticos piensan que las substancias universales no son sino exhalaciones de voz, y no pueden entender el color más que como el cuerpo, y la sabiduría del hombre como el alma... No pueden comprender aún cómo muchos hombres individuales son uno solo en especie... su mente oscura no puede distinguir el caballo de su color... Solo pueden entender *hombre* como individuo...[2]

En segundo lugar, ha de entenderse como una negación de la substancialidad de los universales; las llamadas "substancias universales" son sólo palabras. Así lo interpreta Herimann de Tournai: "los dialécticos heréticos piensan que las substancias universales no son más que soplos de la voz".[3]

[2] S. Anselmo, *Liber de Fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi*, c. 2, en Picavet, *Op. cit.*, pp. 119-120

[3] H. de Tournai, *Narratio resturationis Abbaciae S. Martini Tornacensis*, en Picavet, *Op. cit.*, p. 123.

Ciertamente Roscelin se rehusa a admitir substancias universales, pues para él sólo existen los individuos. La especie *hombre* no es un hombre substancial o autosubsistente, sino el conjunto de los individuos humanos, al modo como la palabra "hombre" denota siempre a un hombre individual como Sócrates. Los universales-géneros especies, diferencias, etc.— no tienen ninguna realidad substancial. Es lo que correctamente interpreta Juan de Salisbury: "decía que los géneros y las especies son sólo voces".[4]

También Roscelin niega la divisibilidad de la substancia; las partes que en ella se encuentren no serán partes reales, sino únicamente nominales. No hay divisiones reales, sino divisiones nominales, pues si las subdivisiones de la substancia fueran reales, tales subdivisiones se constituirían, a su vez, en substancias. Para que las partes de la substancia no sean substancias debe aceptarse que, en cuanto partes, no son cosas: simplemente son nombres. Esto, según B. Hauréau, es llevar a sus últimas consecuencias el nominalismo que resulta de querer negar toda substancialidad a los universales.[5]

[4] J. de Salisbury, *Policraticus*, VII, 2; en Picavet, *Op. cit.*, p. 142.

[5] Cfr. B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scholastique*, Paris, 1872, vol. I, p. 258.

El nominalismo de Roscelin se ve refrendado por un seguidor anónimo, que parece escribir la defensa que haría el propio Roscelin. Procede sirviéndose de la apelación o denotación y la connotación de los términos.

> Tomemos, por ejemplo, el vocablo "hombre". Cuando se toma como apelativo, nombra a un individuo cualquiera perteneciente a los humanos, y connota *(signat)* en ellos cierta naturaleza universal, a saber, animal racional mortal, que es común a todos ellos... Y tal naturaleza, que connota el vocablo apelativo universal, es universal, como vertida en muchos, pero no considerada como especie, esto es, en su simplicidad. Pues el vocablo "hombre" se toma en la acepción de propiedad y connota la cosa en su simplicidad; pero no connota ninguna propiedad que esté en sus inferiores; antes bien, la denomina como algo singular; por ejemplo, "el hombre es especie". Pues si se tomara esto como apelativo, se seguiría que alguno o algunos hombres son especie, lo cual es absurdo.[6]

Esto significa que cuando se dice "el hombre es especie", no se denota con "especie" ninguna propiedad real, sino que es únicamente un *modo*

[6] Anónimo, *Sententia de universalibus secundum magistrum Roscelinum*, en Picavet, *Op. cit.*, p. 140.

figurado de hablar, por no haber otra manera mejor de hacerlo. La palabra "hombre" no significa, pues, una realidad que tenga realidades subalternas. *La humanidad que existe es la que está compuesta de hombres individuales, en su conjunto, pero la especie en sí misma, o en su simplicidad, no existe.*

Picavet añade la explicación de Hauréau. Según este último autor, hay que entender la postura de Roscelin como la negación de que los géneros y las especies (i.e. los universales) existan en la naturaleza como substancias; más bien sostiene que los géneros y las especies no pueden existir en ninguna parte en estado de simplicidad y autosubsistencia, al contrario de lo que sostenían los realistas siguiendo a Platón. Los universales son palabras, nombres. Ciertamente son enunciados poco precisos los de Roscelin y su escuela; pero no se puede exigir una sistematización mayor.[7] Debemos contentarnos con esa manifestación de antirrealismo.

Conclusión

Ciertamente Roscelin es nominalista, por conceder a los universales el *status* ontológico de meras voces o palabras. En esto se ha querido ver una igualdad entre Roscelin y su discípulo Abelardo. Esto nos mueve a buscar si efectivamente

[7] Cfr. F. Picavet, *Op. cit.*, p. 67.

la tesis de Abelardo sobre los universales coincide con la de su maestro Roscelin, o si difiere, y de qué manera. Y, como veremos en seguida, no son del todo identificables. Coinciden en ser antirrealistas, pero los matices son tan variados, que resulta imposible una completa asimilación. Mientras el nominalismo de Roscelin es más exigente, el de Abelardo descansa su fuerza metafísica en la consideración del lenguaje, por lo que es menos estricto metafísicamente hablando.

PEDRO ABELARDO

La exposición más directa de Abelardo sobre los universales se encuentra en su *Logica Ingredientibus* (llamada así porque la palabra "*Ingredientibus*" es la primera que aparece en el texto).[1] Parte de la definición de Aristóteles: universal es lo que naturalmente se puede atribuir a muchos entes. Y desarrolla su análisis siguiendo las cuestiones que había planteado Porfirio en la *Eisagoge* a las *Categorías*.

El lenguaje y lo universal

Interpreta la pregunta de Porfirio: ¿los géneros y las especies tienen verdadera subsistencia? a través de la capacidad de representación o significación que tienen, a saber: ¿significan realidades verdaderamente existentes o que sólo existen en el intelecto?, ¿qué significan "animal" y "hombre", que son nombres de géneros y de especies?

[1] Seguimos la traducción de Maurice de Gandillac: *Oeuvres choisies d'Abélard*, Paris: Aubier-Montaigne, 1945. Para un planteamiento general, cfr. M. T. Beonio-Brocchieri, *La logica di Abelardo*, Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1964; además, M. Brasa Díez, "Metodología filosófica de Abelardo", en *La Ciudad de Dios*, 192 (1979), esp. pp. 398-402.

Abelardo responde diciendo que "géneros y especies significan realmente cosas que existen con toda verdad".[2] Pero añade que las cosas significadas por los nombres genéricos y específicos son las mismas que se significan por los nombres singulares o de individuo. Consecuencia de esto es que los nombres universales, al igual que los singulares, significan cosas individuales, pero no significan esencias ni formas que correspondan a los grupos de cosas individuales. De modo que no puede decirse que los universales existan solamente en los intelectos, como existiendo en la intelección pura y desnuda, ya que existen como los significados *individuales* de los nombres universales, esto es, existen como individuos. Parafraseando esta solución en sentido moderno, diríamos que la postura de Abelardo en cuanto a los significados de los términos es extensionalista y no intensionalista.

Pasa entonces a la segunda pregunta, que supone una respuesta afirmativa a la primera. Una vez concedido que géneros y especies significan realidades subsistentes (los individuos denotados), se pregunta: ¿tales entidades son corpóreas o incorpóreas? Pero antes de dar una respuesta hay que entender bien lo que significan "corpóreo" e "incorpóreo". Y se toma "corpóreo" en el sen-

[2] P. Abelardo, *Logica Ingredientibus,* Trad. de M. de Gandillac, p. 120.

tido de "separado" o con existencia autónoma, de manera que lo que es corpóreo sea también separado o con existencia autosuficiente. En cambio, lo incorpóreo no es separado o autosuficiente. De acuerdo a esta doble modalidad —lo corpóreo y lo incorpóreo—, Abelardo se pregunta: ¿lo que significan los universales pertenece a lo uno o a lo otro? Y da la siguiente respuesta:

> En un sentido, [los significados de los nombres universales] son realidades corpóreas, es decir, distintas en su esencia, pero son incorpóreas en cuanto a la denotación del término universal, porque los universales no denominan [denotan] las cosas de manera separada y determinada, sino de manera confusa... De este modo, los términos universales son llamados "corpóreos" en lo que concierne a la naturaleza de las cosas e "incorpóreos" en lo que concierne al modo de significación, porque, aun cuando las realidades que denominan son separadas, no las denominan de manera separada y determinada.[8]

Tenemos, pues, que, según un aspecto, los universales son corpóreos, y, según otro aspecto, los universales son incorpóreos, y, por lo tanto, no separados. ¿Cómo es esto? Ante todo, hay que partir del supuesto de que se toma como "uni-

[8] *Ibid.*, p. 122.

versal" lo que el término universal significa, esto es, el significado de dicho término universal en cuestión. Por eso, de acuerdo al aspecto del significado que es la referencia, los universales son corpóreos, porque sus referentes son cosas distintas en su esencia y separadas, en lo cual consiste ser corpóreo; pero, de acuerdo al aspecto del significado que es el sentido, los universales son incorpóreos, porque significan tales cosas en sentido indeterminado, no separado, confuso. Este es el modo de significar de las palabras universales.

Abelardo se inclina por el modo de la significación. En cuanto a éste, los universales corresponden a cosas incorpóreas, ya que el modo de su designación es indeterminado y no separado, propio de lo incorpóreo. De haber respondido que los universales son incorpóreos surge la pregunta de si pertenecen a las realidades sensibles, ya que lo incorpóreo se divide según pertenezca o no a lo sensible.

La respuesta es que lo significado por los universales son cosas sensibles. Pero no tanto por el hecho de que sean perceptibles por los sentidos, sino porque se dan en las cosas sensibles y se perciben por una intelección que los capta fuera de lo sensible, de manera abstracta.

Se dice que el universal subsiste en lo sensible, es

decir que significa una substancia exterínseca existente en la realidad sensible en virtud de formas exteriores y que, significando esta substancia que subsiste en acto en la realidad sensible, el universal la manifiesta como naturalmente separada de tal realidad sensible.[4]

Y, de acuerdo con eso, los universales están en los seres sensibles, pero por virtud de una representación o significación que los universales realizan con respecto a los individuos. Los universales no están en los individuos como naturalezas *reales*, sino como *signos*: "significan a los mismos individuos sensibles y también significan según la concepción común que Prisciano atribuía principalmente al Pensamiento divino".[5]

Abelardo añade una cuarta cuestión, acerca de si los universales subsisten en sí mismos a pesar de que desaparezcan los individuos que significan. Y responde negativamente, pues esto sería tan absurdo como decir que un término tiene significado cuando nada significa.[6] Como se ve, Abelardo ha seguido su tratamiento de los universales en una perspectiva lógico-lingüística.

Aunque no se puede decir que Abelardo sea nominalista absoluto, se ve su inclinación a una

[4] *Ibidem.*
[5] *Ibid.*, p. 123.
[6] Cfr. *Ibid.*, p. 124.

forma de nominalismo, cuando critica la postura realista absoluta[7] y habla después de otra postura "más cercana a la verdad",[8] que es sin duda la nominalista. Sea cual sea el apelativo que se dé a su postura, será siempre de corte nominalista, y de ninguna manera realista, pues se caracteriza, esencialmente, como un rechazo de cualquier realismo, como un anti-realismo.

Cautelas en la interpretación del nominalismo abelardiano

Para ubicar el nominalismo de Abelardo nos serviremos de uno de sus mejores intérpretes, Paul Vignaux, discípulo de Etienne Gilson; pero, como la interpretación de Vignaux acerca del nominalismo de Abelardo sufrió algunas modificaciones notables, será instructivo seguir su desarrollo.

La primera interpretación de Vignaux data de 1931, y considera demasiado claro el nominalismo de Abelardo, como distinto del de Roscelin, pero casi idéntico al de Ockham.[9] Encuentra un planteamiento análogo en ambos al nivel del lenguaje,

[7] Cfr. *Ibid.*, p. 92.
[8] Cfr. *Ibid.*, p. 97.
[9] Cfr. P. Vignaux, "Nominalisme", en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris: Letouzey et Ané, 1931, cols. 717-733 y 748-749.

y una solución ontológica influenciada por la filosofía del lenguaje de esa época. Se centra en la proposición, donde el universal funge como predicado aplicable a muchos individuos. Los realistas postulan que los universales son cosas; los nominalistas, que son signos. Abelardo decide que el realismo es absurdo en cualquiera de sus formulaciones: los universales no son cosas, *res*. Las únicas cosas reales son los individuos; los individuos se conocen por intuición de la cosa *(res)*, y del sonido significativo *(vox)*, ya que es el aspecto físico e *individual* del signo (tomado como nombre: *nomen*, o como término: *(sermo)*, y la intuición sólo conoce lo individual, que es el único existente real. Por su parte, la intelección no es pura ficción, es cierta abstracción, pero radicada en la imagen que nos lleva a las cosas. El vocablo significa la imagen, que nos hace atender a las cosas *(attentio rerum per imagines)*. Pero, como sólo existen los individuos singulares, parece que las voces universales no designan nada real. Y esto sería como un signo vacío. Para evitar este problema, Abelardo asigna a los universales un fundamento:

- El nominalismo no reduce el universal a una ficción, ni a un puro artificio: a los géneros y especies les corresponde una conveniencia substancial de las cosas; géneros y especies diseñan la clasifi-

cación natural de los entes. Pero la universalidad que está en los signos no se encuentra en las cosas, que no entran como predicados en las proposiciones, y, aunque real, el fundamento del universal no tiene, en el individuo, realidad distinta.[10]

Este fundamento del universal, en consecuencia, no es una naturaleza real, que exista en los individuos, sino los mismos individuos singulares, que se relacionan entre sí en vistas a la clasificación. Se manifiesta, así, un rechazo de la naturaleza, que sería una *res,* una cosa real diferente de los individuos. Y esto es una forma de nominalismo, que sólo admite los individuos (y no las naturalezas) como fundamento de los términos (*nomina* o *sermones*) universales.

En su breve historia de la filosofía medieval, de 1938, Vignaux sigue viendo muy claro el carácter nominalista de la postura abelardiana. Como no reduce los universales a ficciones o convenciones arbitrarias, pues las clasificaciones que hacemos de los entes en géneros y especies están fundadas en la realidad, algunos han creído ver en Abelardo un antecedente del realismo moderado de Santo Tomás; pero Vignaux insiste en que la postura de Abelardo coincide más bien con la de Ockham.

10 *Ibid.,* col. 733.

En primer lugar, Vignaux ubica la solución de Abelardo en el plano lógico-lingüístico. Ya que Abelardo ha negado la universalidad (en forma de "naturalezas") a las cosas, sólo queda que la atribuya a las palabras o voces. Este planteamiento tiene coherencia, pues en el ámbito lógico-lingüístico es donde más claramente encontramos la universalidad. En otras palabras: la universalidad no se encuentra en las cosas, sino en las expresiones que las designan; no en el ámbito de lo extra-lingüístico, sino en el lingüístico. Los gramáticos hablan de nombres propios y nombres comunes; los dialécticos hablan de términos singulares y términos universales. Tanto el nombre (*nomen*) como el término (*sermo simplex*) son voces, pertenecen como partes al discurso (*oratio*). A pesar de ligeras variantes, se pueden tomar como equivalentes *voces, nomina* y *sermones*: son partes del discurso (i.e. son términos). Y vemos que en la *Logica Ingredientibus* se utilizan esos vocablos indistintamente para designar a los universales. De acuerdo con ello, al designar Abelardo los universales como *sermones*, los toma como *nomina* y como *voces*. Por ello Vignaux declara no encontrar —en este paso— distinción alguna entre el "nominalismo" de Abelardo y la *sententia vocum* (i.e. la doctrina de los universales como palabras) peculiar de Roscelin, quien, por otra parte, había sido su maestro.[11]

11 Idem, *El pensamiento en la Edad Media*, México: F. C.E., 1958 (2a. ed.), pp. 48-49.

En segundo lugar señala, sin embargo, la diferencia que existe entre Abelardo y Roscelin. El hecho es que ya Juan de Salisbury considera opuestas la tesis de los universales como *sermones* (Abelardo) y la tesis de los universales como *voces* (Roscelin). Oposición que se ve confirmada por otra obra de Abelardo, la *Logica Nostrorum* (también llamada así por las primeras palabras del texto). En ella toma *"nomen"* y *"sermo"* como opuestos a *"vox"*. Y toma como definición de universal "aquello cuya naturaleza es ser atribuido a varios", o "aquello que por el acto de su nacimiento contrae la propiedad de ser atribuido". Al hablar de naturaleza nos remite al origen (*natum, nativitas*); para buscar la naturaleza de los universales hay que examinar el acto que les da origen; y, ya que son nombres o sermones, su origen es la iniciativa de los hombres que instituyen el lenguaje. Pero también la *vox* es producto de la institución o convención; por eso conviene trazar su diferencia con respecto a los *nomina* y *sermones*. Y se distinguen en los siguiente: la *vox* es la cosa *(res)* corpórea que sustenta al lenguaje, el vehículo corpóreo del contenido significativo, mientras que los *nomina* o *sermones*, para Abelardo, son el contenido significativo, que también procede de la institución, pero que es distinto de la *vox*.[12]

En tercer lugar, Vignaux señala lo que él con-

[12] *Ibid.*, p. 49.

sideraba la coincidencia de Abelardo con Ockham. Coinciden en tomar a los universales como entidades lingüísticas. Y es que la voz (*vox*) permanece demasiado extralingüística en esta consideración, pues solamente es un sonido, una cosa física, como tal, incapaz de ser universal. Las cosas (y, entre ellas, las voces) no pueden ser universales, sino siempre singulares. Y, excluido el que el universal sea cosa y voz, sólo queda que sea *nomen* o *sermo*, esto es, una significación. Los universales son significaciones, con lo cual no pueden petenecer a la ciencia real (*realis scientia)*, sino a la ciencia lógica (*sermocinalis scientia)*.[13] Dado que los universales son considerados por Abelardo como significaciones, se acerca a la postura de Ockham.

Pero no es exacto que Abelardo y Ockham coincidan tan exactamente en el modo de entender las significaciones. Por eso, debido a los excelentes estudios de Jean Jolivet,[14] Vignaux se vio precisado a definir mejor la ubicación ideológica de Abelardo. Su interpretación del mismo se mantiene en lo esencial, pero adquiere numerosas aclaraciones a través de las doctrinas lingüísticas de Abelardo. Siguiendo a Jean Jolivet, Vignaux conviene en que el mejor apelativo para su postura sería el de "anti-realismo". Pero esto en

[13] *Ibid.*, pp. 49-50

[14] Cfr. J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris: Seghers, 1969. Idem, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris: Vrin, 1969.

substancia entendido como nominalismo, pues implica el rechazo de cualquier entidad que corresponda a los universales en la realidad. Además, a instancias de Maurice de Gandillac, Vignaux se percata de que Abelardo tiene un extraño aspecto platónico: en ciertos lugares profesa un innegable ejemplarismo. Pero su ejemplarismo entra en su intención nominalista de fondo, o intención anti-realista, buscando un fundamento objetivo para los universales en una región de lo real que trascienda la noción o categoría de cosa (*res, realitas,* realismo). Esa trascendencia ejemplarista es una búsqueda para escapar al realismo físico u ontológico de los universales como fundados en *naturalezas.*

> La manera de que un "fundamento objetivo" aun cuando no-realista se vea asegurado para los universales supone en efecto una ampliación —más allá de las *res*— de la objetividad a la cual se refiere la experiencia humana como experiencia verdadera.[15]

Esta ampliación del sentido de la palabra "*res*" para dar fundamento a los universales en la realidad divina de las Ideas ejemplares hace de Abelardo un nominalista muy peculiar. Y también un ejemplarista muy extraño. Pero obliga a no

[15] P. Vignaux, "Note sur le nominalisme d'Abélard", en Varios, *Pierre Abélard - Pierre le Vénérable,* Paris: C.N.R.S., 1975, p. 526.

reducirlo sin más al nominalismo, aunque permanece en él. Es muy de atender ese aspecto ejemplarista. En efecto, no se puede ocultar el hecho de que Abelardo habla en sentido muy cercano al realismo ejemplarista (agustiniano) cuando compara a Dios con un artesano. El Intelecto divino contiene las Ideas o *formae exemplares* de sus creaturas, aunque para Abelardo no es claro si difieren del Intelecto divino o se identifican con él. De cualquier manera, Abelardo coloca en rangos iguales afirmaciones nominalistas y realistas. Vignaux tiene que admitir, con Jean Jolivet, que Abelardo conjuntaba ambos aspectos: nominalista de un lado y platónico del otro. Junto a los *sermones* (términos) universales, hablaba de *formae exemplares* universales, y la cuestión de la identidad o no-identidad de los arquetipos múltiples con el ser simple y unitario de Dios todavía no era una cuestión debatida en el siglo XII como lo sería en el siglo XIV.[16]

Y la apreciación de Vignaux en el sentido de que Abelardo es nominalista (en este sentido lato de anti-realista) se ve reforzada en un estudio reciente. El resultado de más de 45 años de exégesis abelardiana por parte de P. Vignaux es mantener en pie el carácter nominalista de la postura de Abelardo frente al problema de los universales. Abelardo niega que la semejanza entre los elementos de un conjunto (por ejemplo, los individuos

16 *Ibid.*, p. 527.

humanos, pertenecientes a la especie *hombre*) sea algo real, un *fundamento* real que garantice la naturalidad de esa clasificación, ya que se niegan las *naturalezas* que fundarían a los nombres abstractos que damos a los conjuntos de cosas. Pero hay que precisar:

> Negar así toda naturaleza *a parte rei* no-diferente, y por ese hecho, común, no es rehusar, sin embargo, toda realidad a la semejanza entre individuos ni a los grados de semejanza entre ellos que supone su clasificación natural. Después de decir que Sócrates y Platón: *in eo conveniunt quod homines sunt,* Abelardo precisa: *Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta. Esse autem hominem non est homo NEC RES ALIQUA;* rehusa el razonamiento *realista* que, en cuanto a Sócrates y Platón, de que *realiter conveniunt,* infiere que *in aliquo reali conveniunt.* Siendo ese algo real una *natura* (sc. *hominis*) ...*in qua*...*non conveniunt Socrates et istum asinum NON PROPTER ALIQUID ALIQUO MODO DISTINCTUM SED SEIPSIS plus conveniunt* Al interior de los individuos esencialmente, totalmente diferentes, no puede haber grados de no-diferencia. Puede a lo más existir entre ellos una semejanza que vaya de todo el uno a todo el otro: como hemos escrito, "se encuentra la posición de Abelardo y también su expresiones".[17]

[17] Idem, "La problématique du nominalisme médiéval

Con todo, no se puede indentificar el nominalismo (o mejor, el anti-realismo) de Abelardo con el de Ockham. Vignaux reconoce que él se dejó seducir por esta tentación a identificarlos, llevando tal identificación demasiado lejos en su artículo del *Dictionaire*. Pero tuvo que mitigar esa interpretación, primero por las observaciones de Maurice de Gandillac, y después por las de Jean Jolivet, quien detectó ese aspecto ejemplarista en Abelardo. Pero finalmente, Vignaux establece que, a pesar de este vislumbre de ejemplarismo en Abelardo, predomina su intención desrealizadora del universal, y, en consecuencia, el nominalismo.[18]

Conclusión

Se sigue discutiendo mucho a propósito de la denominación de la postura abelardiana como nominalista. Todo depende del sentido que se dé a la palabra "nominalismo". Si convenimos en tomar esta denominación en un sentido amplio de oposición a *toda forma* de realismo, Abelardo bien puede recibir el apelativo de "nominalista". A pesar de que se han buscado otras denominaciones que puedan ser más adecuadas, como "sermo-

peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels?", en *Revue Philosophique de Louvain*, 75 (1977), pp. 298-299.

[18] *Ibid.*, p. 299.

nismo", ya que considera el correlato de las voces abstractas y universales como *sermones* o contenidos *intensionales* en sentido próximo al de la lógica actual, con todo, en cuanto que *sermo* equivale a *nomen,* le cuadra a Abelardo el calificativo de "nominalista", con las distinciones introducidas.

GUILLERMO DE OCKHAM

Entre otros lugares, hallamos en la *Summa Logicae* un apretado resumen de la teoría ockhamista de los universales. Ockham trata ahí del universal con ocasión de la noción de término. Se encuentra con dos tipos de términos: de primera y segunda intención; los primeros designan a las cosas reales, los segundos designan conceptos de la mente. Los términos de segunda intención, tales como "género", "especie", "diferencia", "propio" y "accidente", reciben el nombre de "los cinco universales", por eso es necesario tratar del universal. El término "universal" se predica de lo que es universal y se contrapone a lo particular e individual.

Esclarecimiento del universal

Ya que "universal" se opone a "particular", hay que analizar este último, y en él encontramos dos sentidos: (i) Es lo que es uno y no muchos. Ya que se considera al universal como una entidad intencional de la mente, el mismo universal es algo particular, pues toda entidad mental es particular. (ii) Es lo que no puede funcionar como signo de muchos. En este sentido de "particular",

el universal no puede ser particular, pues significa muchos y se predica de ellos.

Por eso, si se toma el término "universal" como significando lo que no es uno en número, Ockham concluye que entonces nada es universal. Esto es, hay que decir que todo universal es una cosa particular (a saber, una entidad mental individual: un concepto), y que no es universal sino en su significación, en cuanto que significa muchas cosas/ En cuanto a su *status* ontológico, el universal es en realidad una cosa particular, a saber, un pensamiento o intención de la mente; y lo que tiene de propiamente universal es su capacidad de significar muchas cosas. En suma, el universal es particular en el sentido (i) pero no en el sentido (ii).

Hay dos clases de universal: (a) Algunas cosas son universales por naturaleza, en cuanto que son signos naturales de muchas cosas. La intención de la mente (i.e. el concepto) es universal por naturaleza./Y ninguna substancia o accidente fuera de la mente es universal de este modo. (b) Otras cosas son universales por convención, en cuanto que son signos convencionalmente asignados para significar muchas cosas, como la palabra, que, siendo una cosa numéricamente una, significa muchas. Y se la considera convencionalmente como universal, pero no lo es por naturaleza.[1]

[1] Seguimos la traducción de M. J. Loux: *Ockham's Theory*

Ockham defiende que ninguna cosa fuera de la mente es universal. De otra manera se seguiría que cualquier substancia de un género es todo el género, y entonces, por ejemplo, Sócrates sería toda la humanidad. Por otra parte, si una cosa es muchas cosas, se sigue un regreso infinito. Además, se seguiría que el universal puede existir —por derecho propio— sin los individuos, lo cual es absurdo. Así como también se seguiría que el individuo estaría compuesto de muchos universales, y entonces el individuo no sería particular, sino universal.[2]

of Terms. Part I of the "Suma Logicae", Notre Dame - London: University of Notre Dame Press, 1974, c. 14, pp. 77-79. Debido a esta aceptación de los universales como entidades mentales individuales, esto es, como conceptos que tienen realidad en el alma, se ha juzgado que, en lugar de nominalista, Ockham es conceptualista-realista. Cfr. Ph. Boehner, "The Realistic Conceptualism of William Ockham", en *Traditio*, 4 (1946), pp. 307-335. Pero sigue siendo considerado como nominalista (anti-realista) por estudiosos de la talla de E. A. Moody, "William of Ockham", en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York - London: Macmillan, The Free Press, Colliers, 1972 (reimpr.), p. 308. Aunque este nominalismo de Ockham es innegable, debe tomarse como un matiz específico de los nominalismos, a saber, un nominalismo conceptualista, o conceptualismo (como quiere Boehner) que se coloca en el nominalismo (como apunta Moody). En todo caso, no pude hablarse de un nominalismo absoluto, según nos previenen O. L. Larre y J. E. Bolzán, "Ockham y el ockhamismo: algunas precisiones", en *Revista de Filosofía* (México), 12 (1979), p. 395.

[2] Cfr. G. de Ockham, *Op. cit.*, c. 15, pp. 79-82.

Pasa después a refutar la opinión de Escoto, quien sostiene que el universal existe de alguna manera fuera de la mente y en los individuos, siendo formalmente distinto de ellos, a modo de *naturaleza* suya. La crítica de Ockham se centra en el rechazo de tal "distinción formal", defendiendo que no hay distinción al interior de las cosas —entre el individuo y su naturaleza—, pues habrían dos cosas individualmente distintas en una sola, lo cual es imposible. De este modo, su ataque a Duns Escoto consiste en rechazar la "distinción formal" y las "naturalezas".[3] Y responde a posibles objeciones provenientes de los escotistas.[4]

Otro lugar muy importante para conocer la postura de Ockham ante el problema de los universales es su *Comentario a las Sentencias*. Su exposición en esta obra es seguida por Paul Vignaux, quien nuevamente aparece como un gran estudioso del nominalismo, ahora bajo su forma ockhamista. En el artículo expresamente dedicado a Ockham en el Diccionario de teología católica, aparecido en 1931, trata las relaciones de Ockham con otros pensadores medievales,[5] y, para

[3] Cfr. *Ibid.*, c. 16, pp. 82-84.

[4] Cfr. *Ibid.*, c. 17, pp. 84-88.

[5] Cfr. P. Vignaux - E. Amann, "Occam", en *Dictionaire de Théologie Catholique,* Paris: Letouzey et Ané, 1931, cols. 876-889.

la cuestión de los universales, envía a su artículo sobre el nominalismo, en ese mismo tomo del Diccionario.[6] En ese ensayo sobre el nominalismo trata ex profeso el tema de los universales, y caracteriza o Ockham como nominalista.

En el *Comentario a las Sentencias,* Ockham se pregunta primeramente si el universal existe fuera del alma, como una entidad que se da en las cosas, pero distinta de ellas, i.e. como su *natura.* Niega que el universal se distinga de la cosa individual en la que se realiza. Rechaza todos los tipos de distinción que se aducían (real, formal, de razón).[7] Queda preguntar si se da en el alma de manera subjetiva, i.e. como un accidente en una substancia. Y, aunque admite la probabilidad de algunas opiniones al respecto, declara la suya con decisión:

> Yo sostengo que ningún universal, a no ser acaso el universal que resulta de la institución voluntaria, es algo que existe de algún modo fuera del alma, sino que todo aquello que es predicable de muchos por su propia naturaleza está en la mente, ya de manera subjetiva, ya objetiva, y que no

[6] Cfr. P. Vignaux, "Nominalisme", en *Dictionaire de Théologie Catholique,* ed. cit., la parte correspondiente a Ockham va desde las cols. 733 ss., y el texto del comentario a las Sentencias es *In I Sententiarum,* d. 2, pp. 4-8.

[7] Cfr. P. Vignaux, "Nominalisme", col. 742.

existe como la esencia o la quididad de una substancia.[8]

Se entiende aquí que el universal sólo existe en la mente, y que no existe como esencia o naturaleza de una substancia extramental. De esto se sigue que no hay nada universal en las cosas extramentales que sea del tipo de las esencias o naturalezas, sino que toda substancia es completamente individual, y, si la substancia es lo real, lo único real es el individuo, con exclusión de cualquier cosa universal.

Semiótica y universal

La raíz de todo ello se encuentra en la teoría filosófico-lingüística de las suposiciones según Ockham. Primeramente hay que decir que admite tres tipos de lenguaje: escrito, oral y mental. Se componen de proposiciones y éstas de términos. En las proposiciones, los términos pueden tener una triple suposición o acepción: material, personal o simple. Está en suposición material cuando se designa a sí mismo como término, i.e. como entidad lingüística, por ejemplo "hombre", en "hombre es bisílabo"; está en suposición personal

[8] G. de Ockham, *In I Sententiarum*, d. 2, q. 8, citado por Vignaux.

cuando designa una entidad extralingüística individual, por ejemplo "hombre", en "el hombre se dio a la fuga"; y está en suposición simple cuando se toma como algo común, por ejemplo "hombre", en "el hombre es una especie".

Precisamente el término en suposición simple es el que llamamos universal. Abandonamos entonces el terreno lógico-lingüístico y entramos al campo de la metafísica. ¿Qué es esto *común* que designa el término "hombre" tomado en suposición simple? El realista responderá que una cosa de alguna manera real fuera del alma: una naturaleza. El nominalista o terminista responderá que el término designa solamente algo pensado, y por tanto sólo existente en el alma —sea de modo subjetivo, sea de modo objetivo—.

Ockham recalca, en contra del realismo, que ninguna cosa que exista fuera del alma puede ser universal. Solamente es real fuera del alma lo individual. Lo universal únicamente se da en la mente.

> El universal se vuelve exterior a lo real como la palabra lo es a la cosa: *Ideo dico quod universale non est in re nec realiter necsubjective, non plus quam haec vox: homo, quae est una vera qualitas, est in Socrate vel in illis quos significat; hoc universale est pars singularis respectu cujus est universale non plus quam vox est pars sui signifi-*

cati, q. VII, T. El universal no está más en las cosas que la palabra; se habla de cosas, se dicen las palabras de las cosas; de la misma manera, el universal será un signo: *sicut tamen ipsa vox vere et sine omni distinctione praedicatur de suo significato, non pro se, sed pro suo significato, ita universale vere praedicatur de singulari suo, non pro se, sed pro singulari suo. Ibid.*[9]

La existencia del universal sólo en la mente y su aplicación sólo al singular, como características del nominalismo de Ockham se ven corroboradas en el esquema histórico de la filosofía medieval escrito por Vignaux en 1938. Lo propio del nominalismo —en contra del realismo— es sostener que el universal es una *vox*, un signo de la cosa. Y esto es justamente la postura de Ockham, empeñado en negar las esencias o naturalezas, que implican una cierta identificación entre lo universal y lo individual.

Entre lo uno y lo otro, Ockham quiere una distinción radical. *Si no hay esencias distinguidas de los existentes singulares, los universales se refieren al ser como signos que no son las cosas en mayor medida que los nombres mismos no son las realidades que designan.*[10]

[9] P. Vignaux, "Nominalisme", col. 741.
[10] Idem, *El pensamiento en la Edad Media*, México: F.C.E., 1958 (2a. ed.), p. 166.

Vignaux conserva la misma apreciación de Ockham como nominalista en su libro sobre el nominalismo en el siglo XIV, escrito en 1948. Los diferentes realismos asignan una distinción que se da entre la naturaleza y el individuo. Algunos dicen que esa distinción es de razón, otros que es formal y otros que es real. Ockham rechaza las distinciones de razón y las formales, pero se ensaña más con la distinción real, que ve como absurda, por corresponder al platonismo. No hay ninguna "naturaleza" distinta del individuo; sólo existen los individuos. Y, sin embargo, dentro de este universo de individuos, son posibles las proposiciones universales.

> Basta, en efecto, que los universales, términos de estas proposiciones, representen *(supponere pro)* las cosas singulares. Pero ellas no parecen tener en sí mismas nada que funde la universalidad del concepto. Evidentemente, no le ofrecen ningún fundamento que sea, en cualquier grado, universal, común, no diferente y a este título discernible en el seno de los individuos.[11]

Aunque hay semejanzas entre los individuos, éstos son, sin embargo, radicalmente distintos. No convienen unos con otros por virtud de una "tercera cosa", que sería la *naturaleza*.

[11] Idem, *Nominalisme au XIVe siècle*, Montréal: Institut d'Etudes Médievales, 1948, pp. 89-90.

Esta concepción de los universales se precisa al aplicarla a los géneros y a las especies. El género no comporta evidentemente ningún fundamento distinto en las esencias, en la interioridad *—intraneitas—* de la cosa de la que se afirma: sería admitir en lo real un grado de comunidad, de universalidad. El género concierne a la cosa entera *—importat totam rem—*. Es lo que permite clasificar bajo el concepto genérico de substancia entes simples tales como los ángeles. La diferencia específica se refiere a una parte esencial *—importat partem rei—*: así en la definición del hombre, "racional" se refiere al alma intelectual. En consecuencia, no hay verdaderas diferencias entre los entes que carecen de partes: sólo hay verdadera definición por género y diferencia en las substancias compuestas.[12]

Ockham acepta la división de los entes individuales en simples y compuestos, pero en los compuestos las partes son tan individuales como el todo. Entre los componentes no existe ninguno que implique comunidad, universalidad o diferencia; la base para la clasificación es la semjanza que se da entre un ente y otro, completamente indidivisos e individuales. La distinción jerárquica de los objetos clasificados no puede, entonces, entenderse a través de la comprehensión o intensión, únicamente por la extensión lógica. Se fundan en la pluralidad, pero no en alguna comunidad pro-

[12] *Ibid.*, pp. 91-92.

vocada por la distinción de una realidad común (naturaleza) en el seno del individuo. Nada hay en los individuos de común o de comunicable, ni siquiera *per potentiam divinam.*

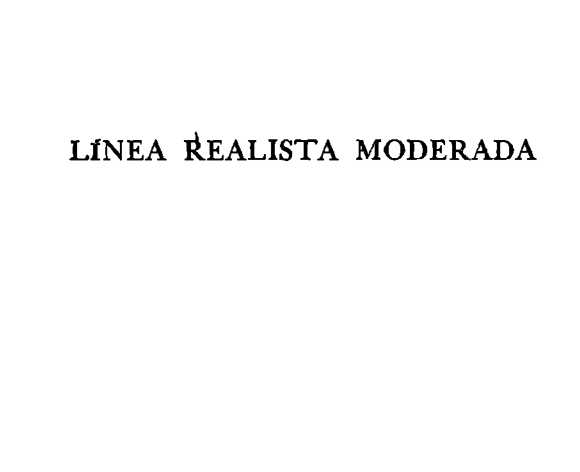
Conclusión

Al conceder a los universales el *status* ontológico de conceptos sin fundamento en las naturalezas o esencias, sino sólo en los individuos agrupados, Ockham se pronuncia por una modalidad del nominalismo que recibe el nombre de "conceptualismo". En su artículo de 1977, Vignaux observa agudamente que el nominalismo de Ockham[13] está basado en una actitud lógico-lingüística,[14] muy semejante a la de muchos filósofos analíticos actuales, entre ellos Nelson Goodman.[15]

[13] A pesar de la autoridad de Boehner, quien, basado en la aceptación por parte le Ockham de universalidad en los conceptos de la mente, que existen como accidentes en ella, declara su postura como "conceptualismo realista", me parece que Vignaux tiene derecho a seguir llamándolo "nominalista", dado su *anti-realismo.* Esta interpretación de la postura de Ockham como perteneciente a un tipo de nominalismo se ve apoyada por el serio y documentado estndio de J. A. Magno, "Ockhams' Extreme Nominalism", en *The Thomist,* 43 (1979), pp. 414-449.

[14] Sobre esto cfr. el excelente estudio de Teodoro de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje,* Madrid: Gredos, 1969.

[15] Cfr. P. Vignaux, "La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels?", en *Revue Philosophique de Louvain,* 75 (1977), p. 304.



LÍNEA REALISTA MODERADA

SAN ALBERTO MAGNO

Planteamiento del problema

La cuestión de los universales se le presenta a Alberto del mismo modo que a la mayoría de los autores medievales. Al tratar de las partes de la lógica se encuentran con el tratado de los predicables, esto es, de los distintos modos o tipos de universales que se pueden predicar. Correspondía esta parte a la *Eisagoge* o *Introducción* de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles. Se complementaba con el *Comentario* de Boecio a la obra introductora de Porfirio. Porfirio se percata de que las categorías son universales, y disponibles según diversos modos de predicabilidad que corresponden a los categoremas o predicables. Pero, siendo realmente un tratado del universal, se topa con el problema de su *status* ontológico, y deja de lado la cuestión, diciendo que pertenece a un estudio distinto. Pero Boecio en su comentario había dejado el precedente de una acometida, no del todo feliz, a tal problema. Siguiendo ese ejemplo de Boecio, Alberto también quiere, en su obra *De praedicabilibus,* tratar algo sobre el tema, pero se da cuenta de que ese problema

pertenece a la ciencia del ente, y por eso aclara que en el tratado de los predicables tomará la cuestión del *status* ontológico de manera ilustrativa, sumaria y sin emplear los principios y causas más elevados, que pertenecen a la sabiduría del ente, con lo cual remite, para un estudio adecuado de tal problema, a su obra de *Methaphysica,* que es donde lo trata con mayor profundidad.

Pero, antes de plantear el problema crucial de los universales, y antes de distinguir los planos en los que se puede tratar, considera lo que es el universal.

Alberto hace la aclaración de que no hay una definición propia del universal, por tratarse de un concepto análogo, y lo análogo no tiene una definición unívoca, que proceda por genéro próximo y diferencia específica. No tienen género próximo por tratarse de una noción primerísima, ligada a lo trascendental, que está por encima de lo genérico. No tiene diferencia específica porque no se divide por diferencias, sino por modos. De esta manera, al no poderse determinar por género y diferencia específica, no tienen definición esencial, que es la más propia.

> El universal no se puede definir con verdadera definición, ya que, por ser predicable de muchos [de distinto modo], no tiene una y la misma noción, sino que se dice según algo principal y

algo secundario de aquellas cosas de las que se predica por contenerlas en el ámbito de su comunidad.[1]

Sin embargo, se puede definir de manera impropia y aproximativa diciendo que "el universal es lo que, siendo uno, por naturaleza es apto para estar en muchos".[2]

Hay dos consideraciones principales del universal, la del lógico y la del metafísico. El lógico trata del universal atendiendo a que es la razón de la predicabilidad, el metafísico trata del universal atendiendo a que es cierta naturaleza y cierto modo del ente. Por eso en la parte lógica tratará las cuestiones de Porfirio sólo tangencialmente, con ejemplos, y no por las causas y principios primeros, cosa que hará en la parte metafísica. Pero ya en la parte lógica tenemos un buen comienzo y elementos aprovechables para el esclarecimiento de las cuestiones de Porfirio, que son plenamente metafísicas.

Las cuestiones de Porfirio sobre el *status* ontológico del universal, según Alberto, se pueden ordenar en tres: (i) Si los universales subsisten en

[1] S. Alberto Magno, *Liber de Praedicabilibus*, tr. 2, c. 1, p. 18a. La paginación corresponde a la edición de Augusto Borgnet, Ed. Vivès, Paris, 1890, vol. I. Cfr. G. Sestili, "L'Universale nella dottrina di S. Alberto Magno", en *Angelicum*, 9 (1932), p. 173.

[2] S. Alberto Magno, *Op. cit.*, p. 17b.

las cosas, o no son subsistentes en la naturaleza de las cosas, sino puestos en los solos, desnudos y puros intelectos por la abstracción operada sobre las cosas mismas. (ii) Si subsisten en la realidad fuera del intelecto, y, en caso de que así sea, si subsisten como corpóreos o como incorpóreos. (iii) Si según el ser están puestos en sus singulares sensibles, o si están fuera de los singulares como cosas metafísicas.

Las respuestas oscilan entre el realismo y el nominalismo. Pero Alberto encuentra una postura realista moderada e intermedia, que es la de Aristóteles; su solución trata de seguir esta línea.

En la exposición trataremos de observar el orden de las tres cuestiones inducidas, y de configurar la respuesta de Alberto recogiendo los elementos que aduce tanto en el *De Praedicabilibus* como en la *Metaphysica*.

Primera cuestión

La primera cuestión es la más importante, porque pregunta por el ser (*esse*) del universal, esto es, por su *status* ontológico primario: si tiene subsistencia en sí mismo o si no la tiene, de acuerdo con lo cual le sobreviene el ser.[3] De aquí han surgido las principales posturas: realistas y nominalistas.

[3] Es necesario hacer la aclaración de que Alberto toma el ser (*esse*) como acto de la forma, y todavía no decididamente

Según Alberto, el adecuado planteamiento de la cuestión es el siguiente: Se pregunta si los universales subsisten en la naturaleza con un ser separado del intelecto, o si no subsisten así, sino que están puestos en los intelectos solos, desnudos y puros, de modo que no tengan ser separado de ellos, sino que sólo se tomarían como razones e intenciones de la mente recibidas por la luz del intelecto.

Para responder a esta cuestión, Alberto introduce como prenotando las diversas maneras en que se puede decir y considerar el universal.

El universal se puede considerar de tres modos: (i) en cuanto tal, como naturaleza simple e inmutable; (ii) en cuanto existe en esto o en aquello; y (iii) en cuanto se refiere a la inteligencia.

Considerado del primer modo, en sí mismo, el universal es una naturaleza simple, que da el ser, la razón y el nombre a las cosas con respecto de las cuales está en potencia para estar en ellas o predicarse de ellas. Y de esta manera tiene la subsistencia y el ser más verdaderos de todo cuan-

como acto de la esencia, cosa que aparecerá propiamente con Santo Tomás, aunque no faltan motivos para pensar que Alberto ya estaba próximo a esa acepción. *Cfr.* L. B. Geiger, "La vie, acte essentiel de l'âme - l'*esse*, acte de l'essence d'après Albert le Grand", en *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, Montréal: Institut d'études médiévales, 1962, pp. 101 ss.

to existe, por no estar mezclado con otra naturaleza ni dividido por ella. Y entonces el universal es una entidad subsistente con un ser separado y autosuficiente, como ser inmaterial. (Hay en esto un cierto platonismo de Alberto).

Considerado del segundo modo, según que está en esto o en aquello, se encuentra, como es obvio, particularizado y multiplicado por los individuos a los que pertenece como forma propia. Y entonces el universal no es subsistente ni separado, sino inmanente a la cosa en cuestión, es decir, a los distintos individuos, y sujeto a la particularización que le introducen las condiciones individuantes de éstos.

Considerado del tercer modo, en cuanto está en el intelecto, aún se puede tomar de dos modos: o según la relación al Intelecto de la Inteligencia Primera, que lo conoce y lo causa como cierto rayo de luz; o según la relación al intelecto que lo conoce por abstracción. Tomado en relación al Intelecto Primero, con resonancias neoplatónicas, es el rayo de luz del Primer Intelecto Agente, y entonces el universal es una entidad no separada, sino el conocimiento de ese Intelecto Agente, que perfecciona al intelecto posible del hombre moviéndolo al acto. Tomado en relación al intelecto humano, que no lo causa, sino que lo conoce por abstracción, el universal tampoco tiene un ser separado, sino inherente a ese inte-

lecto que por abstracción produce en él la universalidad (que ya tenía potencialmente en la naturaleza), en cuanto que lo separa de la materia y de las condiciones materiales que lo individuaban.

Estos tres modos de considerar el universal coinciden con la triple acepción del mismo que ya era tradicional:

> Esto es lo que dijeron los antiguos, al decir que las formas eran tres: Antes de las cosas *(ante rem)*, que son las formas tomadas en sí mismas, principios de las cosas existentes; en las cosas o con las cosas *(in re)*, que son las formas existentes en ellas, dándoles nombre y razón, porque son aptas para ser en muchos, y son universales, pero no en cuanto están en ellas, pues en cuanto están en ellas están particularizadas, individuadas y reducidas a singularidad; y después de las cosas *(post rem)*, que son las formas separadas de los principios individuantes por la abstracción del intelecto y en las cuales el intelecto produce la universalidad. De ahí que las primeras son principios substanciales de las cosas; las segundas son subtancia de la cosas; y las terceras son accidentes y cualidades, pues son las nociones de las cosas en el alma, y se llaman "disposiciones" o "hábitos".[4]

De manera que Alberto distingue en el univer-

[4] S. Alberto Magno, *De Praed.*, tr. 2, c. 2, p. 24b.

sal una triple consideración, correspondiente a la tradicional: *ante rem, in re* y *post rem.* No se dice, pues, de un solo modo, sino según tres modos de ser. Distinguidos los cuales, se puede entonces saber cuál de esos tres modos de ser es separado y cuáles no lo son.

Expone su solución a esta primera cuestión de la siguiente manera:

> Después de haber notado lo anterior, decimos que los universales, esto es, las naturalezas que se llaman "universales", tomadas en cuanto tales, existen como inengendradas, incorruptibles e inmutables, y también existen fuera o separadamente del intelecto solo, desnudo y puro, como lo prueban sin lugar a contradicción las razones aducidas... Pero según cierto ser están en las cosas, a saber, según el ser individuado que está en acto en aquellas cosas constituidas en ser último y perfecto en la naturaleza, por lo que tales cosas son llamadas "naturalezas" por los físicos. Además, según cierto ser están en el intelecto, y esto de dos maneras, a saber, en el Intelecto que los conoce como causante y agente, y en el intelecto que los conoce por abstracción, que les da y deduce de ellas la universalidad.[5]

Según la manera más propia de decirse "universal", encontramos cuatro acepciones, que se redu-

[5] *Ibid.,* pp. 24b-25a.

cen a tres, pues la última en realidad sólo se toma de manera abusiva. Los cuatro modos de decirse "universal" son: (i) universal en acto, (ii) universal en potencia, (iii) universal por naturaleza y (iv) universal según la opinión.

(i) Universal en acto es el modo más propio, y significa aquello que es en muchos y de muchos con un ser no separado de ellos, como *hombre.*

(ii) Universal en potencia es un modo menos propio que el anterior, y significa aquello que, a pesar de no ser universal en acto, nada impide que lo sea. Es decir, que llegue a ser universal, sea por naturaleza o por arte. Por ejemplo, no existen de hecho cuerpos regulares de veinte bases, pero nada impide que la naturaleza los produzca, y entonces el concepto de tal cuerpo es un universal potencial; igualmente, no existen casas octangulares, pero nada impide que por artificio se construyan, y entonces el concepto de tales edificios es también un universal potencial.

(iii) Universal por naturaleza es un modo aún menos propio que el anterior, pues implica un impedimento para llegar a ser universal, y significa aquello que de suyo y por naturaleza puede ser en muchos, pero hay algo, ajeno a su naturaleza, que se lo impide. Por ejemplo el sol, pues la naturaleza de su forma no dice contradicción a que sea en muchos o de muchos, pero se lo im-

pide la materia en la que está determinado, la cual le impide dividirse en muchos.

iv) Universal según la opinión es el modo menos propio, ya que en realidad no es universal, y es aquello que por naturaleza es incomunicable a muchos, pero se piensa que lo es, porque sus partes o sus operaciones son comunicables. Por ejemplo el mundo, pues no se puede multiplicar por naturaleza, pero, en vista de que sus partes dicen comunicación a muchos, algunos pensaron que había muchos mundos. Asimismo, otro ejemplo es Dios, pues en vista de que operaciones suyas, como proveer, gobernar y otras, son comunicables a muchos, algunos pensaron que Dios era cierto universal, siendo que la naturaleza divina dice algo simple, incomunicable, primero y único.[6]

Según la relación a la cosa, el universal puede recibir cuatro denominaciones: (i) anterior a la cosa (*ante rem*), (ii) en la cosa (*in re*), (iii) posterior a la cosa (*post rem*) y (iv) en razón de universalidad (*in ratione universalitatis*).

(i) El universal antes de la cosa (*ante rem*) es la forma considerada con anterioridad (prioridad) natural o temporal a la cosa. Admite dos modalidades: (a) Con anterioridad tanto natural como temporal, y es la forma o causa formal en

[6] Cfr. Idem, *Metaphysica*, lib. 5, tr. 6, c. 5, p. 361ab. La paginación corresponde a la edición de A. Borgnet, vol. VI.

cuanto se encuentra en la luz de la Inteligencia Primera, y en ella tiene un ser inmaterial, simple y separado de la cosa, pues en el ser de la Causa Intelectual Primera se encuentran todas las formas según las cuales efectúa y da origen a todas las cosas existentes. (b) Con anterioridad no temporal, sino natural, esto es, según la substancia y la razón, y es la forma o causa formal recibida por la cosa y que constituye el ser de esa cosa. Por eso, a pesar de no darse antes que ella con anterioridad temporal, sino simultáneamente a la cosa misma, sin embargo, dada su prioridad substancial y esencial, se puede decir que es anterior a ella por naturaleza. Esta anterioridad natural se apoya en que el acto de esa forma y su efecto propio es el ser de las cosas de las que es forma. Gracias a esa prioridad, la forma es igual en todas las cosas de la misma especie o forma, permaneciendo ella en cierto modo indivisa, pues tiene una sola y misma relación a todas ellas, y por eso le compete cierta naturaleza y razón de universal.

(ii) El universal en la cosa *(in re)* es la forma o causa formal participada por muchos en acto o en potencia. Y desde su mismidad, esto es, su indivisión, y, por lo mismo, desde algo uno, es comunicable y propagable a muchos, a saber, todos los individuos que participan de ella.

(iii) El universal posterior a la cosa *(post rem)* es la forma o causa formal en estado de abstrac-

ción, y este abstracto por el cual es universal lo adquiere la forma en el intelecto humano a través de la operación abstractiva del mismo.

(iv) El universal con razón de universalidad *(in ratione universalitatis)* es la forma o causa formal considerada en su comunicabilidad a muchos y predicabilidad de muchos, lo cual es el constitutivo formal de la universalidad.

En el universal una cosa es lo que es el mismo universal, y otra cosa distinta es su universalidad; como en el universal *hombre* una cosa es la misma naturaleza que es la humanidad y otra cosa es su comunidad o comunión. Porque él en sí mismo no es ni algo uno que contradiga o se oponga a la multitud, ni es muchas cosas que se opongan con su multitud a la unidad de él en sí mismo; y por eso, tomado de este modo, dicen Avicena y Amihamidin que el universal ni es uno ni es muchos. Pero la universalidad suya que se dice más propiamente universalidad es la que se da por su respecto a los supuestos, con el cual dice relación a ellos como uniéndolos, y este respecto es la universalidad, aunque sólo se dé con respecto a un individuo, pues no dice relación a uno como uno, ni a muchos como muchos, ni a determinados como determinados, ni a infinitos como infinitos, sino que dice relación a ellos como un universo en el ser de todos. Y, por ello, de este modo es un universo; y resulta evidente que en la razón de esta universalidad *(universitas)* tiene un

ser distinto del que tendría *ante rem, in re y post rem.*[7]

Tenemos, pues, que la naturaleza universal se puede encontrar en tres estados. Se encuentra en estado puro, y entonces se la considera en sí misma; y algo le debe sobrevenir para que pase a los dos estados conjuntos en que puede hallarse, a saber, en el alma y en las cosas. Se puede decir que del primer modo se halla en estado absoluto, y de los otros dos modos se halla en estado relativo (a algo distinto de ella, la mente o la cosa). Cabe entonces preguntarse en cuál de estos modos el universal es uno, múltiple, común o propio. Alberto nos dice:

> La naturaleza que es universal de modo simple, es una naturaleza existente según ella misma, constando de sus principios definientes; o, si ella misma es el primer definiente, entonces ella misma consiste de manera absoluta en su propia quididad, y no se toma conjuntada a ninguna propiedad, accidente o respecto que se siga de su ser, como si dijéramos que el hombre en sí mismo es hombre o lo que es hombre. Pues así no depende su ser de que se dé en el intelecto o en el supuesto, ya que tomado en sí mismo nada es de su ser que no se incluya en su razón definitiva; y, por tanto, de este modo ni es propio, ni común,

[7] *Ibid.,* lib. 5, tr. 6, c. 5, p. 362ab.

> ni uno, ni muchos; porque ninguna de estas cosas está en su razón definitiva, aunque no repugna el que cualquiera de ellas le convenga por algo adjunto o añadido a su naturaleza o substancia.[8]

Después de ese añadido es cuando le sobreviene el estar en esto o en aquello, y por ello se hace propio. Y el referirse a muchos, por lo que se hace común. Y el ser terminado e indiviso, por lo que se hace uno. Y dividirse por la división de la materia, por lo que se hace muchos. Y todos estos son modos de ser relativos que se siguen de su modo de ser absoluto.

La naturaleza, tomada en su ser absoluto, sólo existe en el Intelecto Primero, y es anterior a las cosas de las cuales es naturaleza y causa formal. Alberto lo explica en un pasaje de difícil interpretación:

> El universal, aunque por cuanto que está en el Intelecto no sea universal, sin embargo, sólo es el universal un ente en el Intelecto. Y se prueba así. Es universal lo que se toma como uno de todos. Pero no es uno de todos en el ser que tiene en las cosas, porque así a la misma cosa le ocurrirían muchas individuaciones, o todas, lo cual no puede ser. Luego conviene que sea uno de todos

[8] *Ibid.*, lib. 5, tr. 6, c. 6, p. 364a.

en cuanto lo uno está separado de todos. Y de este modo se hace por el intelecto.[9]

Esto es, el universal en el intelecto es uno en sí mismo, pero también es en todos, por la relación y la inherencia que en ellos encuentra. Pero no es universal por encontrarse en todos ellos, pues su carácter de uno se perdería, y entonces tendría muchas individuaciones, lo cual es imposible. Por eso al recibirse en los individuos no se pierde la unidad que tiene tomado en sí mismo como existente en el Intelecto Primario, con un ser separado tanto de las cosas como de los intelectos humanos. Y cuando se recibe en el intelecto humano, tampoco pierde su carácter absoluto y unitario, comunicable a muchos y, por lo mismo, universal. A algunos, como a Avicena, les ha parecido que al recibirse en el intelecto humano el universal se vuelve algo singular, a saber, una modificación o accidente del alma, con lo cual sería un accidente individual. Pero Alberto desmiente esta opinión, pues el universal no se recibe ni está en el alma como en un sujeto de inherencia, sino que lo que se recibe y están en el alma es la *semejanza* (especie o concepto) del universal. Ya antes había dicho: "Conviene que el universal, substanciamente y por sí mismo, sea la semejanza de muchos",[10] y como tal semejanza se

[9] *Ibid.*, p. 364b.
[10] *Ibid.*, lib. 1, tr. 1, c. 7, p. 14b.

recibe en el alma, no como es en sí mismo, de manera pura y absoluta.

Segunda cuestión

La segunda cuestión deriva de la anterior; en caso de que se admita que de algún modo el universal existe con un ser separado, cosa que se aceptó en cuanto al primer modo de decirse "universal", esto es, el universal como forma o naturaleza en sí misma, en cuanto tal o de manera absoluta, cabe preguntarse si ese universal subsiste como algo corpóreo o incorpóreo.

Según Alberto, la adecuada formulación del problema es bien escueta: Dado que de un modo el universal subsiste con un ser separado, se pregunta si en él subsiste como corpóreo o como incorpóreo.

Para responder a esta cuestión, Alberto introduce un prenotando. Lo "corpóreo" se puede decir de cuatro modos: (i) De un primer modo se dice "corpóreo" lo que está distendido y determinado por la cantidad material, de modo que la cantidad sea algo suyo. Y lo que tiene cantidad material de esta manera, se dice que es corpóreo, móvil y sensible. (ii) De un segundo modo se dice "corpóreo" lo que no tiene cantidad como algo suyo, pero está determinado por ella através de la determinación que ejerce la cantidad en el

sujeto que lo recibe; de esta clase son las propiedades tales como la blancura, la negrura, el calor, la frialdad y la figura; y, junto a algo que consta de materia y forma se dicen corpóreos, aunque la cantidad no sea de la razón de ellos. (iii) De un tercer modo se dice "corpóreo" todo lo que se recibe en un cuerpo y es determinado por él, a ello pertenecen las facultades vegetativas y sensitivas del hombre, y también las almas vegetativa y sensitiva se dice que tienen forma corpórea. (iv) De un cuarto modo se dice "corpóreo" algo que, aun cuando no sea de su esencia la cantidad material, es principio de la cantidad del cuerpo; y así el punto se dice que es corpóreo.

Tenemos, pues, que "corpóreo" se dice de muchos modos, y de manera semejante "incorpóreo" se dice de muchos modos, porque si uno de los opuestos es múltiple, también el otro o los otros. Alberto no se detiene a considerar los modos en que algo se dice "incorpóreo", pues le bastan, para su intento, los modos que acaba de detallar según los cuales algo se dice "corpóreo".

Y de acuerdo con ello establece su solución, diciendo que:

> de ninguno de esos modos es corpóreo el universal. Porque es como la naturaleza del cuerpo o de lo corpóreo, a la cual, por la aptitud que tiene de decirse de muchos, le acontece ser universal; y es

> incorruptible, porque (como se ha probado óptimamente) de otra manera no podría ser el motivo del intelecto posible, pues para ello debe ser incorpóreo e incorruptible, ya que es la noción y naturaleza simple, abstraída de toda distensión de la cantidad.[11]

Por tanto, el universal de ninguna manera es corpóreo.

Tercera cuestión

La tercera cuestión también deriva de la anterior. Si se ha dicho que los universales no son corpóreos, queda entonces preguntar si están separados de las cosas sensibles o puestas en ellas.

Según Alberto, el adecuado planteamiento de la cuestión es el siguiente: Se pregunta si los universales están separados de los individuos sensibles o están puestos en ellos, es decir, si los universales tienen su ser en ellos o separado de ellos.

Para responder a esta cuestión, Alberto introduce un prenotando. Hace ver que el ser del universal es doble: (i) hay un ser del universal según el cual el universal existe con razón de universalidad, y (ii) hay un ser del universal que es universal. De la misma manera, el ser del singular es doble: (i) hay un ser del singular por el cual el singular existe con razón de sigularidad, y (ii)

[11] Idem, *De Praed.*, tr. 2, c. 4, p. 29a.

hay un ser del singular que es singular, en cuanto es una substancia que subyace a una naturaleza común.

Después de aclarar ese doble modo de ser del universal, Alberto establece su conclusión:

> Por eso decimos que el ser del universal, en cuanto universal, está separado de la razón, y es opuesto al ser del singular en cuanto singular, aunque no en cuanto se encuentran en el mismo sujeto. Porque el ser de la naturaleza de lo que es universal no está separado del ser de la naturaleza según que está en la substancia que subyace a la naturaleza común, sino que más bien el ser del universal es el ser del singular y no está separado de él. Pues, como hemos dicho, el universal existe según el ser en el individuo, aunque no es universal por estar en él, ni común, ni comunicable... Y no hay por qué cuidarse de la solución que dan algunos, a saber, que el universal tiene de suyo un ser, pero no un ser completo, sino en el individuo; ya que el universal tiene un ser completo por tener todo lo que se exige para el ser de universal, como el individuo tiene un ser completo cuando tiene todo lo que se exige para un ser de individuo.[12]

Por consiguiente, el universal no está separado de las cosas sensibles, no tiene un ser separado de los

[12] *Ibid.*, tr. 2, c. 5 ,p. 32a.

individuos, antes bien, su ser en cuanto es forma es el que actualiza a los individuos— que son tales por la materia en que esa forma se recibe—.

Para aclarar aún más el planteamiento, en la *Metaphysica* introduce una distinción. La naturaleza, tomada según el nombre, puede tener dos designados, uno primario y otro secundario.

El designado primario es aquello que primero capta el intelecto por la mediación del nombre, y es la forma en cuestión, de la que reciben el nombre las cosas a las que se aplica. El designado secundario es aquello a lo que se impone el nombre, y es el compuesto.

El designado primario, que es la forma simple, se puede tomar en dos significados: (i) O como la forma absoluta de sus individuos apelados, esto es, absoluta o separada de ellos por la obra del intelecto. Por ejemplo, cuando se dice "hombre se predica de muchos", pues lo que se predica de muchos es la forma, y no los mismos individuos apelados. (ii) O como la forma en cuanto es multiplicable en sus individuos apelados. Por ejemplo, cuando se dice "todo hombre", pues la multiplicabilidad es sólo propiedad de la forma, y no de los individuos apelados.

El designado secundario, que es el compuesto de materia y forma, al que se impone el nombre, se puede tomar en dos significados: (i) O como absoluto y separado de sus supuestos. Por ejemplo,

cuando se dice "el hombre se define *per se*". (ii) O como existente en sus supuestos. Por ejemplo, cuando se dice "el hombre corre", "el hombre es animal", etc.

Por eso hay que distinguir bien cuándo se habla del universal como designado primario o secundario al atribuirle el estado de separación, es decir, al tomarlo como substancia, porque no se le predica del mismo modo en ambas designaciones.

> Cuando se dice "la quididad del hombre es substancia", hay que distinguir, (a) si la quididad está por la definición, o (b) si está por la forma. Si está por la forma, todavía se divide en dos: (b') o está por la forma que es distinta de la materia, pero sujeta a la materia constituyendo la cosa, y entonces la quididad del hombre es substancia, o (b'') está por el ser *(esse)* de la materia substancial y acidental, y así la quididad del hombre no es substancia, sino ser substancial.[13]

Pero, a pesar de que Alberto concede que la quididad como forma distinta de la materia, pero sujeta a ella, es substancia, con todo, asevera que la quididad no está separada de las cosas de las que es la quididad. Esto se ve en que en la predicación hay sujeto y predicado. Y, aunque la quididad del sujeto y la quididad del predicado son

[13] Idem, *Met.*, lib. 7, tr. 2, c. 1, p. 431b.

diferentes, no pueden estar separadas, ya que su predicación es una exigencia de unificación. Y esto se cumple, ya sean los predicados esenciales o accidentales. El sujeto se toma como materia y el predicado como forma, y sólo tiene sentido la predicación si se dan conjuntamente, pues lo que se predica es la composición de ambos, del sujeto y del predicado, sea éste esencial o accidental. En efecto, "los predicados esenciales deben estar en aquello de lo que se predican, porque no se pueden dar las substancias sin sus quididades, ni generarse sin ellas, ni conocerse sin ellas".[14] Igualmente los accidentes, aunque tienen distintas quididades, se unifican en el sujeto. Por eso, "decir que tienen quididad separada sería tanto como decir que sus ideas separadas se juntan, y que por la misma idea el hombre es blanco y músico".[15]

Cuestiones consiguientes

Siguen entonces otras cuestiones complementarias. Ya se ha dicho que según cierto ser el universal puede existir separadamente del intelecto y con subsistencia autónoma sólo en cuanto naturaleza común o forma, pero esto de modo aptitudinal o potencial, de manera que también según

[14] *Ibid.*, lib. 7, tr. 2, c. 2, p. 433ab.
[15] *Ibid.*, p. 432 b.

cierto ser existe en el intelecto; y ya se ha dicho además que no existe como corpóreo; y ya se ha dicho finalmente que no existe separado de los individuos. Con ello no se ha hecho sino establecer la opinión de los peripatéticos, seguida por Alberto, y que se puede resumir en tres enunciados:

(a) El universal existe en el alma cuando ésta ejerce la intelección, así como el individuo existe en ella cuando ejerce la sensación.

(b) El universal también existe en sí mismo en cuanto al ser de la naturaleza simple, a la cual le acontece ser universal por su comunicabilidad.

(c) El universal también existe comunicado a lo singular, y en él se encuentra dividido por los principios individuantes y la materia.

Pero quedan otras cosas por saber.

Y la primera de ellas es relativa al modo de su existencia: cómo existe el universal en el alma, cómo en sí mismo y cómo en el individuo, y en cuál de todos ellos es más verdadero el ser de su naturaleza.

Alberto desglosa esta pregunta en tres cuestiones: (i) De qué modo existe el universal en sí, en el alma y en la cosa, siendo de suyo uno, indiviso e indivisible según su esencia, (ii) en qué modo de existir tiene un ser más verdadero, y (iii) si está en el alma en sí mismo o sólo por una semejanza suya.

A la primera cuestión responde que el universal existe como uno en esencia y en número tanto en sí mismo como en el alma y en los individuos, y no se divide sino según el ser que lo determina a lo uno o lo otro; pues tomado según la simplicidad, en cuanto él mismo, existe en sí; pero existe en el alma como principio del arte y de la ciencia; y existe diferenciado en lo particular en cuanto está comunicado al ser de la naturaleza individual. La causa que lo hace ser uno a pesar de encontrarse en tres modos distintos es algo también uno, a saber, la virtud de la Inteligencia Primera. El universal, tomado como naturaleza simple, es el rayo contingente de la luz necesaria que procede de la Inteligencia Primera. Aun dentro de esa misma luz se multiplica y diversifica, dando lugar a las distintas naturalezas, por eso hay muchos universales, reductibles sin embargo a unidad. Esta unidad a la que pueden reducirse es la misma luz de la Inteligencia Primera, que viene a ser el primer efecto de la Primera Causa, y se extiende por todas las cosas y las almas. La misma alma intelectual del hombre opera y encuentra sus formas bajo la información de esta luz. Esa luz de la Inteligencia Primera, fuente y causa de todas las formas, hace y produce las formas que tiene en ella misma haciéndolas simples e indistintas, y por eso, constituidas como universales y en luz simple, son siempre y en todas partes,

incorruptibles, inmutables e innumerables. Pero, en cuanto están determinadas a esto o a lo otro, reciben diverso modo en el ser según las cosas en las que se encuentran. Asimismo, se reciben en el alma como principios de especulación o de operación, abstraídas de los individuos, ya que el alma humana es imagen e instrumento de la luz de la Inteligencia Primera. "Y, por tanto, es una y la misma esencia la que existe en sí, en el alma y en el individuo; pero en el alma según un ser espiritual, en el individuo según un ser material y natural, y en sí misma según un ser simple".[16]

A la segunda cuestión responde anteponiendo una distinción. El "ser más verdadero" se dice de dos modos: (a) según el acto de la naturaleza, y (b) según la propiedad de los constitutivos. Atendiendo a ello, establece que: (a) Con un ser más verdadero según el acto substancial de la misma naturaleza, existe en el individuo, al cual le da el ser substancial, la noción y el nombre. De esta manera el universal, en cuanto forma, es el acto propio y substancial de la naturaleza común. (b) Con un ser más verdadero según la propiedad o verdad de los constitutivos de esa naturaleza, existe en el alma y en sí más que en los individuos. Porque en el alma y en sí mismo el universal

[16] Idem, *De Praed.*, tr. 2, c. 6, p. 35ab.

existe más puro y sin mezcla de naturaleza extraña o ajena.

A la tercera cuestión responde diciendo que el universal existe en sí, en el individuo y en el alma por presencia real, y esta presencia real la efectúa la luz de la Inteligencia Primera. Pero los individuos son los entes determinados en la naturaleza o supuestos; y los universales son las semejanzas esenciales de sus supuestos individuales. Por eso el universal está en la mente no sólo por su semejanza, que ésta elabora por abstracción, sino que también está en sí mismo, por la información del Intelecto Primero.

> Y esto se ve porque lo que está en el alma inteligente está por abstracción, y la abstracción se hace sobre los principios individuantes y materiales, quitados los cuales, queda lo que existe siempre y en todas partes, lo cual se hace primariamente por la luz del Intelecto Primero, y (secundariamente) por la naturaleza intelectual que participa de su substancia, y que es el receptáculo en el que el Intelecto Primero difunde las formas verdaderas con su luz, y se perfecciona según la operación de la vida, contemplando y actuando.[17]

Alberto añade otro problema complementario: Cómo el universal se produce en el ser. Responde:

[17] *Ibid.*, tr. 2, c. 6, pp. 35b-36a.

> El universal, en cuanto es producido en el ser por el Intelecto Agente, o por la generación, que es el instrumento del Intelecto Agente, no se produce sino en la substancia (*hypostasis*), que es algo determinado en esta naturaleza común o en aquélla. Y por eso, ya que no se produce como existente por sí solo, no conviene que en cuanto producto sea una substancia (*hoc aliquid*).[18]

En cuanto al origen del universal, Alberto distingue dos causas, una causa primera y una causa conjunta, por ser esta última también causada por la primera, y sólo puede causar en dependencia de ella. Volviendo a una terminología de evocaciones neoplatónicas, dice que la causa primera del universal es la Inteligencia Primera. En ella tienen un ser primigenio las formas que plasma en la materia, pues la Inteligencia es como una luz que abarca toda la materia; y gracias a ella tiene la forma esa comunicabilidad que la hace ser universal.

> El universal en general tiene un doble ser, a saber, separado y participado en algo. Pero consta que por el hecho de ser participado por otros no tiene comunicabilidad. Luego la tiene por el hecho de ser separado. Pero el primer ser que tiene separado lo tiene en el Intelecto Agente que abarca a la materia. Luego por eso, y no por otra cosa, tiene comunicabilidad.[19]

18 *Ibid.*, tr. 2, c. 7, pp. 36b-37a.

19 Idem, *Met.*, lib. 5, tr. 6, c. 6, pp. 362b-363a.

Y es que la comunicabilidad es la causa de que el universal diga comparación y relación con muchos, pero no a la inversa. La comparación con muchos no es causa de la comunicabilidad porque ésta es la condición, aptitud y disposición que se requiere de antemano justamente para que pueda darse la comparación. Y esta comunicabilidad la recibe la forma existiendo antes que las cosas con las que se compara, a saber, en la existencia que tiene en el Intelecto Agente; por eso Alberto dice que el Intelecto Agente es la primera causa de la universalidad de todas las cosas que son universales.

La causa conjunta es la comparación con muchos. Según se ha dicho, el universal en el Intelecto está separado de la cosa, y en el Intelecto sólo tiene la aptitud para estar en muchos o comunicabilidad, pero no dice todavía relación o comparación a muchos, sino sólo a esa cosa en la que se encuentra compuesto como forma que da el ser a la materia. Por eso, sólo queda que tenga esa razón de comparación o relación a muchos tomado como separado, según lo cual tiene la aptitud de comunicarse, y esta aptitud es la que lo hace universal. Y es que la comparación a muchos la recibe del propio Intelecto Primero, que causa esta relación de comparación, por lo que esta última es sólo causa conjunta de la universalidad.

Es decir, a la naturaleza o forma que existe como separada de las cosas, en el Intelecto, por obra de él le sobrevienen tanto la potencia como el acto de compararse y relacionarse con muchos, y en esto consiste la razón de universalidad. "Y por eso el universal está constituido por dos cosas, a saber, la naturaleza a la que sobreviene la universalidad, y el respecto a muchos que completa a esa naturaleza en la razón de universo".[20]

Aún añade Alberto otro problema final e importantísimo. Se pregunta si el universal es forma, materia, o compuesto de ambas; y, si es forma, qué tipo de forma es: si forma del todo o de la parte.

Que el universal no es un ente compuesto de materia y forma se infiere de que no es substancia sensible, única que tiene esta composición hilemórfica. Tampoco el universal es materia, por las siguientes razones. La materia no da el ser, ni el nombre, ni la razón, a aquello en lo que está. Pero todo esto lo da el universal substancial a aquello de lo que es universal. Luego no es materia. La materia no es imagen del agente en aquello que produce. Pero el universal es imagen del Intelecto Agente en aquello que produce. Luego el universal no es materia. Nada es comunicable a muchos existiendo en ellos como uno según la

[20] *Ibid.*, lib. 5, tr. 6, c. 6, p. 363b.

esencia sino la forma, pues la materia es comunicable a muchos sólo por división, de modo que no está toda en los individuos. Pero el universal está en todos los individuos. Luego el universal no es materia, sino forma. Todo lo que se predica de algo en lo que está, es forma suya. Pero el universal se predica de aquello en lo que está. Luego el universal es forma.

Por lo tanto, no queda sino que el universal sea forma. Sin embargo, falta salvar una dificultad. Hay dos tipos de forma, total y parcial. Y se debe buscar cuál de ellas es el universal.

Primeramente, Alberto excluye que el universal sea forma parcial o de la parte. La forma puede ser forma del todo, como la humanidad es forma del hombre, o puede ser forma de la parte, como el alma es forma del cuerpo humano. Pero la forma de la parte o de la materia no se puede predicar de la cosa de la cual es forma, y, en cambio, el universal sí se puede predicar de ella. Luego el universal no es forma de la parte o de la materia, en cuanto que la materia se perfecciona por la forma.

El universal es, entonces, forma total o forma del todo. No obstante, "forma del todo" se puede tomar en dos sentidos: (a) Sólo como forma —por ejemplo, "humanidad" es la forma designada sólo como forma—, que es la esencia formal; y de este modo no se predica de aquello de lo que es for-

ma, porque el hombre no es su esencia formal —el hombre no es la humanidad—, ni algo de las otras cosas que tienen esa forma —el hombre no es los demás hombres—. (b) Como forma del todo significando que existe el todo del cual es forma, y entonces designa el ser que da a aquello en lo cual está el nombre, como "hombre" significa el ser formal que la forma del todo da al compuesto que es este hombre.

> Pero la forma es el universal predicable en nombre y en razón (o noción) de aquello de lo que es universal según la substancia. Lo cual se prueba porque si el universal no fuera la forma, la definición dada según el nombre universal no diría que existe el todo de la cosa, ni toda su quididad según ese nombre por el que se define, sea nombre de género, sea nombre de especie. Luego el universal es forma del todo designado en cuanto dice que el todo existe, por lo cual también se predica de aquello de lo que se predica.[21]

La substancialidad del universal

Primeramente, Alberto divide la substancia en primera y segunda. La substancia primera es la individual, la substancia segunda es la universal.

[21] Idem, *De Praed.*, tr. 2, c. 8, p. 38a.

Pero "substancia" se dice de cuatro modos: (i) como el sujeto que es la materia, (ii) como lo que es la cosa, es decir, la definición, quididad o forma, (iii) como el compuesto de materia y forma, y (iv) como substancia universal.[22]

Es de notar que la forma se dice substancia, lo cual nos conducirá a precisar su relación con la substancia universal.

> La forma también se dice substancia, dividida en tres modos, a saber, la quididad, el universal y el género; a la cual, considerada en cuanto tal, algunos la llaman "esencia", y esto es muy razonable.[23] Pero, considerada en el intelecto, la llaman "universal", y esto no es razonable, pues aunque el universal no existe sino en el intelecto, sin embargo, no es universal por estar en el intelecto, sino más bien porque es multiplicable y comuniicable a muchos.[24]

En cierto sentido, la forma es la substancia máxima, porque no depende de la materia, sino que es lo que da el ser a todo lo que existe. Y, así, la substancia segunda, que es la substancia universal, no es la substancia por excelencia, porque se toma el universal como diciendo relación a muchos desde el intelecto; pero en este sentido

[22] Cfr. Idem, *Met.*, lib. 7, tr. 5, c. 1, p. 472a.
[23] *Ibid.*, lib. 7, tr. 1, c. 5, p. 410a.
[24] *Ibidem.*

el intelecto es el que a partir de los individuos hace el universal; y por eso el universal es consiguiente al individuo; y por eso no puede ser principio del individuo, a menos que se tome lógicamente, según las intenciones (conceptos) de las cosas, y no según las cosas mismas.[25]

De este modo se dice *"ante rem"* como principio lógico, especie o definición, y se dice como forma que existe fuera del compuesto y separada de él por existir en el Intelecto.[26]

Y en otro sentido, el compuesto individual es la substancia máxima: "La substancia primera es más principal que la substancia segunda, que por eso se llama segunda, pues destruidas las primeras, es imposible que alguna de las otras permanezca; pues el universal, o no es nada, o es posterior".[27] En este sentido la substancia individual es superior a la universal; el universal es común, pero lo común procede de lo singular, ya que la comunidad procede de los singulares y les es posterior, por eso el universal o substancia segunda es posterior a la primera o individual.

El universal es substancia considerado como forma absoluta, porque entonces subsiste por virtud del Intelecto Primero. Pero de esta manera

[25] *Ibid.*, lib. 11, tr. 1, c. 2, p. 583a.
[26] Cfr. *Ibid.*, lib. 7, tr. 5, c. 1, pp. 472b-473a.
[27] *Ibid.*, lib. 7, tr. 1, c. 2, p. 403b.

no es predicable, porque se predica lo inherente, no lo separado (del sujeto). En este sentido se toma el universal como universal que existe siempre (pero no como universal con ser de universalidad).

El universal no es substancia como relativo a la mente porque junto con la materia constituye la substancia, y entonces no es substancia, sino principio substancial, a saber, ser substancial. Además, relativo al individuo, se puede tomar de dos maneras: (a) o según la *potencia* y la aptitud por la que puede comunicarse a los individuos y estar en ellos, y entonces es universal; (b) o según que está en *acto* en ellos, y entonces se trata de supuestos individuales que se hallan comunicados por una naturaleza universal. Y de ninguna de estas dos maneras el universal es un ente que existe por sí, sino cierta semejanza esencial y ser substancial de los mismos. Y por ello se puede predicar de sus individuos, como inherente en potencia o en acto en ellos. En este sentido el universal no se toma sólo como universal que existe siempre, sino como universal con ser de universalidad.

La substancia no se puede predicar de un sujeto. Pero el universal, según el ser de universal y no según que existe siempre, se predica de sujetos. Luego el universal, según el ser de universal,

no es substancia. Por eso el universal, tomado según el ser de universal, no es substancia, sino ser substancial, y no puede estar separado de los individuos.

De esta manera no se pueden poner ideas separadas, porque es contradictorio decir que los individuos humanos existen por virtud de la idea que es substancialmente en ellos, y que, sin embargo, está separada de ellos. Además, si aquello por lo que son substancialmente todos los individuos, por ejemplo animales, existiera en los individuos y al mismo tiempo fuera separado, entonces, como las cosas que son lo mismo por la substancia son una en número, todos los animales serían en número un solo animal. Por todo ello,

> conviene que el universal con ser de universal sea una disposición particular, y sea una semejanza substancial de los individuos; y por ello no es substancia; pues, como ya hemos dicho muchas veces, (a) la misma naturaleza que es la forma, considerada como naturaleza, es multiplicable en muchos, y entonces es múltiple, dividida y singular; (b) pero ya que es la semejanza esencial, el intelecto la hace pasar de muchos a una; porque es uno lo que se abstrae de todos; y esta unidad de comunidad procede de su singularidad en la materia, en cuanto es causa de la semejanza esencial; y de este modo el universal está en el intelecto, y es posterior a la cosa individual, y no causa suya, sino que es causado por la cosa indi-

vidual a través del intelecto que abstrae; y así resulta evidente que es un cierto ser [un ser substancial, no una substancia], a la manera como la disposición es el ser de aquello que por ella se dispone.[28]

La solución global de Alberto es que el universal, *con ser de universal,* no es substancia:

Por lo cual, especulando sutilmente, por estas y parecidas razones, resulta evidente que la substancia de la cosa no pertenece a éstas que existen universalmente con ser de universal, y que ninguno de los predicados comunes significa una substancia que exista por sí, como quería Platón; sino que significa el ser substancial, que es tal o cual, como se designa por el nombre "predicado". Pero si se dijera de otro modo, se seguirían muchos imposibles, y entre tales imposibles se encuentra el "tercer hombre", y una vez que se da un tercero, se dan infinitos; porque cuando digo "Sócrates es hombre", y se predica "hombre" no como ser, sino como hombre que existe por sí y que es substancia, y éste es algún hombre concreto, y el otro universal y no sensible, entonces el hombre sería este hombre sensible y este hombre inteligible; pero se predica "hombre" de uno y otro, y por la misma razón él es también una substancia que existe por sí, y es un tercero distinto de los

[28] *Ibid.,* lib. 7, tr. 5, c. 3, p. 480a.

dos hombres anteriores, y de ellos tres se predicará un cuarto, y así hasta el infinito.[29]

Conclusión

La doctrina de Alberto pretende seguir a la de Aristóteles, aunque no lo consigue de manera completa, por involucrar aún muchos elementos neoplatónicos. Pero sigue en lo esencial al Estagirita. El universal no tiene un *status* ontológico de substancia primera, sino de substancia segunda, que no es propiamente substancia sino por analogía con la anterior. Y, de modo más preciso, el universal con auténtico ser de universal es el concepto, con lo cual se le da un *status* ontológico de accidente, a saber, como una cualidad del alma.

[29] *Ibid.*, lib.. 7,.tr. 5, c. 2, p. 476.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

Con Santo Tomás de Aquino se consolida la tesis aristotélica acerca del problema de los universales. Santo Tomás puede ser considerado como el mejor exponente de la línea realista moderada, que supera los defectos del platonismo y del nominalismo, llegando a una postura equilibrada. Y ésta ha sido, a lo largo de la historia, la solución más correcta del problema.[1]

Causa material del universal: La naturaleza

La causa material corresponde a aquello que sustenta alguna perfección o formalidad, es el sujeto que soporta a la razón entitativa de la cosa, y no necesariamente es algo material en sentido estricto, sino algo que, aun cuando no sea material en sentido estricto, funge como substrato. La unidad y la comunicabilidad, que son las propiedades entitativas del universal, encuentran su soporte en su sujeto que las sustenta, en el cual pueden subsistir y tener así consistencia óntica. Este sujeto ha de estar en los seres individuales,

[1] Cfr. M. Beuchot, "El problema de los universales en Tomás de Aquino", en *Revista de Filosofía* (U.I.A.), 11 (1978), pp. 389-420.

pues la materialidad dice siempre individuación, y la causa material es cualquier cosa que aporta tanto el aspecto común (genérico) como el aspecto peculiar (individual). Si hemos dicho que la razón de universalidad se recibe en el individuo, ¿en qué parte o aspecto suyo se recibe? Debe serlo en aquello que aporte las condiciones materiales para la universalización, es decir, aquello en lo cual lo individual está capacitado y a punto para recibir la razón de universal. Pero cabe notar que tales condiciones no se cumplen en los individuos en cuanto tales, individualizados por la materia, porque todo en ellos se da singularizado, sin guardar ninguna especie de comunidad unos con otros, lo que equivaldría a perder la unidad. Hay, entonces, que ver si las condiciones de lo universal se cumplen en la contrapartida de lo material: en la parte formal de la esencia o substancia individual, en el aspecto formal del individuo, que hace pareja y se compone con su aspecto material propiamente dicho. Este aspecto de las cosas singulares donde se dan tales condiciones es lo que la filosofía escolástica llama "esencia" o "naturaleza" de la cosa, que es algo común a muchos individuos, y, sin embargo, sólo existe en cada uno de ellos, y no independientemente de ellos; por ejemplo, la humanidad con respecto de los individuos humanos. Pero, como la esencia reviste múltiples modalidades, antes de afirmar el

cumplimiento de tales condiciones en ella, deben examinarse dichas modalidades.

La esencia o naturaleza puede considerarse (a) en sí misma, según la razón que le es propia —consideración absoluta—, y (b) según el ser que tiene en esto o en aquello, es decir, en los individuos o en la mente —consideración relativa—.

(a) En la primera consideración no se le puede predicar con verdad nada que no le convenga del mismo modo en que es considerada: en cuanto tal y de modo absoluto./Así no se le puede atribuir ni la unidad ni la multiplicidad, porque ambas cosas están fuera de la razón que le es propia tomada absolutamente, y, tal como está siendo considerada, es neutra respecto de ellas (porque si la unidad le conviene a la humanidad, donde quiera que se encontrara la humanidad sería una sola cosa, y, así, toda la humanidad sería un solo hombre, por ejemplo, Sócrates: lo que es falso; asimismo, si la comunidad le conviene de suyo a la humanidad, entonces dondequiera que se encontrara la humanidad se encontraría la comunidad, y, así, un solo hombre sería toda la humanidad, por ejemplo Sócrates: lo que es igualmente falso), pudiendo acontecerle tanto la una como la otra: o encontrarse en estado múltiple, en los individuos, o encontrarse en estado unitario, como universal, en la mente.

> Pues si la pluralidad perteneciera a su propia razón, nunca podría ser una, y, sin embargo, la humanidad es una según está en Sócrates. En cambio, si la unidad perteneciera a su inteligibilidad y razón, entonces sería una y la misma naturaleza de Sócrates y de Platón, y no podría multiplicarse en muchos.[2]

Tampoco se le pueden atribuir ni la unidad ni la comunidad porque no forman parte de la razón que le es propia. Por ejemplo:

> A la naturaleza... humana no le conviene ni lo uno ni lo otro según su consideración absoluta: pues si la comunidad perteneciera a la razón de hombre, entonces dondequiera que se encontrara la humanidad se encontraría la comunidad; y esto es falso, porque en Sócrates no se encuentra comunidad alguna, sino que todo lo que hay en él está individuado.[3]

(b) En la segunda consideración, la relativa, sí se le puede predicar algo *per accidens,* por razón de aquello en lo que se encuentra. En esta segunda consideración tiene un doble ser: (i) en los singulares y (ii) en el alma.

(i) En los singulares tiene un ser múltiple la naturaleza, según la diversidad de los individuos en que se encuentra; según este ser que tiene en los individuos no le pertenece la razón de univer-

2 Sto. Tomás, *De ente et essentia,* cap. IV, n. 1.
3 *Ibid.,* cap. IV, n. 2.

salidad, sino de singularidad, por lo mismo que en ellos se encuentra individuada de acuerdo a la multiplicidad de éstos. Este carácter de plurificación o multiplicidad hace que en esta consideración de la esencia o naturaleza no se encuentre la razón de universalidad, que exige unidad.

(ii) En cuanto se encuentra en el alma tiene un ser "abstracto de todos los que la individualizan";[3bis] esto permite que tenga una razón uniforme con respecto a todos los individuos subalternos a ella que se encuentran fuera del alma, porque ella guarda semejanza (*similitudo*) con todos ellos, llevando por igual al conocimiento de todos. De esta manera cumple con la comunicación, pues de ser semejanza de las cosas le viene el ser común a aquellos de los que es semejanza. Tiene, además, unidad, porque a pesar de su comparación hacia las cosas que están fuera del alma, cuya semejanza es, según el ser que tiene en este o en aquel intelecto, es una especie intelectiva particular.

Por tanto, considerada absolutamente no existe en sí misma, sino como una abstracción efectuada sobre las cosas individuales. Y de ese modo no es ni universal ni individual, pudiendo ser ambas cosas. Está igualmente en potencia de ser universal o individual. Considerada bajo este aspecto, la naturaleza es *causa material* de lo universal,

[3bis] *Ibidem.*

porque puede existir tanto en estado individual como universal. Esta potencialidad de la naturaleza para uno u otro modo de ser —en nuestro cosa, para ser universal— es lo que posibilita la universalidad. La naturaleza, pues, tomada en abstracto es como la "materia" del universal. Pero ella en sí misma no existe, es o en los individuos o en la mente. Y ¿cómo algo que no existe es fundamento o sujeto del universal? Porque no se trata de una inexistencia sin más, de un no-ser sin más, sino de un no-ser actual, esto es, de un *ser potencial.* Según el ser que recibe en los individuos, y de los que fue abstraída cognoscitivamente, no es universal, puesto que está en ellos multiplicada individualmente, y es, en cada uno, individual en acto. Es universal en acto según el ser que tiene en el entendimiento, pues ahí le conviene el ser una y el ser comunicable. Es una porque es un ente individual (*species* o concepto, un accidente del alma), y es comunicable porque se puede predicar de muchos, de acuerdo a la semejanza que guarda con ellos. Al ser predicable de muchos, está en muchos, ya que "la predicación es algo que se constituye mediante la acción del *entendimiento* que compone y divide, teniendo, no obstante, *fundamento en la realidad*: la unidad misma de aquellas cosas que se dicen una de otra".[4] Y es que no se queda en la predicabi-

[4] *Ibidem.*

lidad restringida al ente lógico, sino que toca a "lo que es significado", esto es, a la realidad ontológica.

Causa formal del universal: la relación de razón

La naturaleza es el sujeto que recibe y sustenta la universalidad. Es como la materia del universal. Pero la naturaleza, según que está en las cosas, no es universal sino en potencia, pues se encuentra multiplicada, distribuida y singularizada en ellas. No es universal propiamente hablando; por parte de las cosas únicamente encontramos individuos. Individuos en los que es posible captar naturalezas con la mente, a través de la abstracción. Solo en la mente la naturaleza es universal en acto. Por eso hemos de buscar el constitutivo formal del universal en esta perspectiva.

Esto se ve en el hecho de que los sentidos nos manifiestan cosas individuales; pero la inteligencia, abstrayendo de las condiciones de individualidad (que proceden de la materialidad, y son el aquí y el ahora) conoce lo que hay de universal en ellas:/la naturaleza, que se hace, pues, universal y predicable gracias a la acción del intelecto. Pero en su ser intramental ya no se trata de la misma naturaleza, sino de una semejanza *(species)* suya, que recoge el intelecto. Y aun esta semejanza o especie existente dentro de la mente es una

en número y, por lo tanto, algo individual. Así, la universalidad no le viene a la naturaleza por el solo hecho de que su semejanza exista dentro de la mente. Le viene por el hecho de que se compara y dice referencia a muchos individuos, lo cual puede hacer también gracias al intelecto.

Constatamos, así, dos cosas, que hemos de explicar: (i) En el intelecto es donde el universal adquiere precisamente su carácter de universal. (ii) El constitutivo formal del universal es algo producido por el intelecto, pero que es, sin embargo, una relación con las cosas, y, como no puede ser una relación real, ya que no se da entre cosa y cosa, sólo queda que sea una relación de razón. Esto último nos llevará precisamente al *status* ontológico del universal.

El universal se da sólo en la mente

Santo Tomás en su *Comentario* al libro *De Anima* de Aristóteles, explica que sólo en la mente la naturaleza adquiere universalidad. Parte de la contraposición de las dos opiniones extremas: la realista platónica y la "fisicalista" —la de los filósofos "naturales"—.[5] A ellas responde con la doctrina de Aristóteles, utilizando como ejemplo el género del hombre, a saber, *animal*. Al hablar de este género, dice Aristóteles que o no es nada,

[5] Idem, *In I De Anima*, lect. 1, n. 12.

o es posterior al particular. Santo Tomás comenta este aserto del Estagirita aludiendo a un doble modo en que se puede hablar de "animal universal": (i) en cuanto es universal, o sea, uno existiendo en muchos o predicable de muchos, y (ii) en cuanto es animal, y esto de dos maneras: (a) según que se encuentra en la naturaleza de las cosas o (b) según que se encuentra en el intelecto. El índice (ii) es el que entra en cuestión. Tomándolo en cuanto se encuentra en las cosas (a), Platón decía que el animal universal era algo separado de la cosa y anterior a ella; por el contrario, Aristóteles decía que no era nada, ni separado de la cosa ni en ella, y que si era algo, lo era en cuanto posterior a la cosa, por la acción del intelecto.

Algo diferente sucede al considerar *animal* como naturaleza metafísica, esto es, como universal fundamental:

> pues si tomamos la naturaleza del animal no en cuanto subyace a la intención de universalidad, entonces de este modo es algo, y algo anterior, como lo que está en potencia es anterior a lo que está en acto.[6]

Pero ya sabemos que nos interesa el universal lógico, no el metafísico o fundamental.

[6] *Ibid.*, n. 13.

La relación de razón como constitutivo formal del universal

Con todo, el universal en acto sólo se da en el entendimiento, que es el que añade a la naturaleza la intención de universalidad, como lo manifiesta el siguiente texto:

> Platón pensó que las cosas inteligibles eran por sí mismas substancias, que estaban separadas de las cosas, que estaban siempre en acto y que eran la causa del conocimiento y del ser de las cosas sensibles. Por lo cual Aristóteles, como quería evitar esta postura considerándola inconveniente, se vio obligado a postular el intelecto agente.[7]

Para evitar, pues, este inconveniente, Aristóteles introduce su teoría del entendimiento, que tiene dos aspectos virtuales, un entendimiento agente que abstrae de los elementos sensibles de la imagen, "fantasma" o semejanza imaginativa de las cosas, quedándose con lo que en ella hay de inteligible, elaborando así el universal, y un entendimiento paciente o posible, que recibe el producto de la labor del entendimiento agente y que, a su vez, le añade a esa abstracción la comparación con sus inferiores o relación de razón.

Santo Tomás se adhiere con esto a los aristotélicos, quienes distinguen en ocasiones cuatro enten-

[7] *Ibid.*, lect. 4, n. 48.

dimientos: "el agente, el posible, el habitual y el terminado". De los cuales son potencias distintas el agente y el posible, puesto que, como en todas las cosas, la potencia activa es distinta de la pasiva. Los otros tres, en cambio, se distinguen en conformidad con los tres estados del entendimiento posible; el cual unas veces está sólo en potencia, y entonces se llama posible; otras está en acto primero, que es la ciencia, y entonces se llama entendimiento habitual; otras, en acto segundo, que es el pensar, y por eso se le llama entendimiento en acto o entendimiento terminado.[8]

En el entendimiento posible se da la *comparación,* que es el acto intelectual por el que el universal es relacionado con sus inferiores, y esta *relación de razón* con sus inferiores es su constitutivo formal.

Santo Tomás define la comparación intelectiva como el acto de la inteligencia que relaciona una cosa con otra, y se trata de una *relación de razón,* como cuando la razón compara el hombre con el animal como la especie con el género.[9] Por lo demás, tanto la relación de razón como la negación constituyen los entes de razón. Y, asimismo, la relación de razón constituye la *predicación* (o puesta en acto de la predicabilidad), que es la característica *(passio)* o propiedad del universal.

8 Idem, *Summa Theologiae,* I, q. 79, a. 10, c.
9 *Ibid.,* I, q. 28, a. 1, c.

De todo esto nos resulta la siguiente definición del universal *in essendo*:

> Uno (la naturaleza una) en muchos y de muchos. Es decir, una naturaleza una, que está en muchos por identidad con ellos y que se predica de muchos. Esta definición enuncia todo lo que concurre a la constitución del universal: (a) el sujeto en el que se recibe la intención de universalidad: la naturaleza, (b) el fundamento próximo de esta intención: una, (c) la misma intención de universalidad o relación a los inferiores: en muchos, (d) la pasión propia del universal, esto es, la predicabilidad: de muchos.[10]

La *naturaleza una* es el género próximo, obtenido a partir de la causa material, la *aptitud para estar en muchos* es la diferencia específica, obtenida a partir de la causa formal, a saber, de su constitutivo formal metafísico, que es la relación de razón, y la *predicabilidad* es su propiedad, surgida de su propia forma o naturaleza.

Esto, a su vez, suscita dos problemas: (i) ¿cómo está el universal fundamentado en las cosas?, es decir, si es una relación de razón, y toda relación tiene dos extremos y un fundamento, ¿de qué tipo

[10] I. Gredt, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, Barcelona: Herder, 1956 (11a. ed.), vol. I, p. 97.

es este fundamento? y (ii) ¿cuál es, en conclusión, el *status* ontológico del universal?

El fundamento de la relación del universal o "fundamentum in re"

El universal *in essendo,* según hemos visto, es doble: metafísico y lógico. El universal metafísico es la naturaleza abstraída de sus inferiores, en cuanto relativa en potencia a ellos. El universal lógico es la misma forma relativa en la cual la naturaleza abstracta dice relación en acto a sus inferiores. En ambos casos se trata de una *relación* a los inferiores/La relación en cuanto tal se define como *"esse ad",* como un estar ordenado a alguna cosa. En toda relación se dan tres elementos además de la relación misma: dos extremos o términos, que son los correlatos, y un fundamento, que es aquello que posibilita la relación, aquello en virtud de lo cual la relación se efectúa, y es, así, lo más importante de la relación. La relación tiene tres modos: trascendental, predicamental y de razón. Las dos primeras son relaciones reales. La última es mental. El universal metafísico y el universal lógico son distintos; por ello, la relación que cada uno de ellos tiene con sus inferiores es distinta/Pero el universal lógico está fundado en el metafísico; por ello, la relación del universal lógico se funda en la relación del uni-

versal metafísico. Y precisamente la relación del universal con sus inferiores debe tener un *fundamentum in re.*

La relación que tiene el universal metafísico con sus inferiores es una relación trascendental. La relación trascendental es la que se da dentro de un mismo ser, por ejemplo entre sus constitutivos, como la potencia y el acto, la esencia y la existencia, etc. Si se quita la relación, los correlatos desaparecen; por eso es trascendental. Y la relación entre el universal metafísico (la naturaleza o forma) y los individuos se da como la forma y la materia. Luego es una relación trascendental. El *fundamentum in re* que pertenece al universal metafísico es esta dependencia trascendental con respecto a sus individuos.

La relación que tiene el universal lógico con los individuos no puede ser la misma. Por ser el universal lógico un ente de razón de segunda intención, está más alejado de lo extramental que el universal metafísico. Tendrá que hablarse, pues, de una relación más indirecta con los individuos. Es una relación de razón. Los términos que se relacionan son el universal lógico y sus inferiores, sean géneros, especies o individuos. Tomemos la relación de la especie a los individuos, que nos puede servir como ejemplo. El fundamento de esta relación puede ser a veces algo puramente mental, como en el caso de las ficcio-

nes (la especie de los hipocentauros, la especie de los unicornios, etc.), pero también puede ser —y es lo que nos interesa— un fundamento real, radicado en las cosas. El universal lógico o de segunda intención tiene fundamento en las cosas a través del universal metafísico o de primera intención, que tiene con sus inferiores una relación que no es de razón, sino real trascendental.

El problema es ahora el siguiente: ¿Cómo, siendo la relación entre el universal lógico y sus inferiores una relación de razón, puede tener un fundamento real? La respuesta debe buscarse en el origen de esta relación de razón. Este origen es el universal metafísico que, a su vez, tiene origen en el ente concreto. Se ve fundamentado, así, el universal lógico en el universal metafísico, y éste en el ente concreto, compuesto de materia y forma. A este compuesto se le aplica la abstracción intelectiva. El concreto es un todo constituido por la materia y la forma; la abstracción es una división que descompone mentalmente ese todo realmente unido, pues considera la naturaleza de la forma y deja de lado la materia. Pero esta división no puede ser de modo inmediato completa: no se queda desde la primera aplicación con la forma en su puridad sin implicar de algún modo la materia, Aimé Forest lo explica así:

El universal no acertaría a designar únicamente

la forma; la abstracción que nos entrega los géneros y las especies es la que Santo Tomás denomina "la que separa el todo de la parte" (*totius a particulari*). En efecto, la naturaleza abstracta, que es susceptible de convertirse en universal, no es la forma en su realidad metafísica, sino que esta naturaleza designa también la idea de una materia, si no la de tal materia concreta, sí designa, digamos, la "materia universal" (*materia universalis*). Santo Tomás encuentra en eso, siguiendo a Aristóteles, el principio para una refutación de Platón. El hombre no puede subsistir fuera de la naturaleza sensible, porque no se le puede definir sin hacer intervenir la idea de una materia, aunque no la de "esta carne" (*haec caro*), o la de "estos huesos" (*haec ossa*). Sin entrar aquí en un análisis histórico sobre el papel del intelecto agente, digamos que éste nos deja en presencia de una naturaleza abstracta, donde la forma es puesta en relación con una materia común.[11]

Así, pues, lo abstracto conserva su fundamento en lo concreto; lo universal, en lo individual, porque es relativo a una naturaleza que conserva la inclusión de una materia, la materia común. Pero podría pensarse que es un recurso vago, que es el recurso a algo ambiguo, porque no se ve muy claro qué sea esta "materia común". Por eso conviene añadir algo respecto a ella.

[11] A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin, 1956 (2a. ed.) p. 79.

La materia común se opone a la individual. La materia individual es la que está concretizada, como "esta carne" y "estos huesos". La materia común es la que está sin concretizar, como "la carne" y "los huesos". Así, la materia común dice más abstracción que la individual, es algo real en las cosas, pero llevado a una mayor estructuración intelectual. De esta materia requiere el universal metafísico o fundamental, y de éste requiere el universal lógico o formal como fundamento./Y es que el universal, para Santo Tomás, no es un principio, porque es algo indeterminado e imperfecto. Lo determinado y perfecto es el individuo, el concreto. Pero lo abstracto es la representación de un orden que se da en lo concreto. ¿Por qué lo abstracto se funda en lo concreto? Porque el orden que se representa en lo abstracto es como la estructura de lo concreto, que es lo único real. Y, así, "lo concreto no es lo único que es real, lo abstracto también pertenece a lo real, es el orden o la ley".[12] Esto sucede de dos modos complementarios: /(a) Por una parte, lo abstracto está en lo concreto, puesto que la forma está en la materia. (b) Por otra parte, también lo concreto está en lo abstracto, en cuanto que lo abstracto determina a lo concreto en el sentido de hacerlo cognoscible a la experiencia y a la intelección. De esta manera:

[12] *Ibid.*, p. 80.

si la forma es un principio de organización, lo abstracto no sólo es un principio, es la naturaleza misma considerada como ya organizada, aunque todavía inacabada. Por eso hay que volver a insistir: si la forma organiza la materia sensible en la existencia concreta, diremos que esta misma organización, aplicada a una materia común y sin diferencia, es la naturaleza abstracta/ Lo abstracto es, entonces, incapaz de subsistir; en primer lugar, porque una ley o unas relaciones suponen siempre soportes de las mismas; en segundo lugar, porque tales soportes no pueden ser suministrados en la existencia concreta sólo por una materia común [se requiere además de la materia individual]. ¿Bajo qué condiciones pasamos, entonces, de lo abstracto a lo concreto? Esto sucede a condición de completar la individualidad indicando todos los caracteres que van a hacer particular la naturaleza abstracta. Por tanto... una reunión de formas no podría bastar, sino que haría falta hacer intervenir la función de la materia sensible y de la cantidad. Lo abstracto no es a nuestros ojos más que un incompleto.[13]

Es algo incompleto por tratarse de una relación, y la relación depende siempre de un fundamento, éste es la causa que introduce relación en los extremos de que consta. *Y el universal tiene como correlatos entes de razón (géneros, espe-*

[13] *Ibid.*, p. 81.

cies, diferencias, etc.), que requieren un fundamento real. A este respecto, Morandini distingue dos fundamentos que puede tener el universal: uno subjetivo y otro objetivo. Por fundamento subjetivo (psicológico) entiende los actos cognoscitivos del sujeto en los que se apoya la validez del universal Por fundamento objetivo (ontológico) entiende lo que apoya dicha validez por parte de los objetos reales. Este fundamento objetivo encuentra, a su vez, otra división en próximo y remoto. El fundamento próximo es el que corresponde directa e inmediatamente al concepto, como el objeto al que el concepto se adecúa. El fundamento remoto es el que corresponde indirecta y mediatamente al concepto, a través de otra cosa también concebida.

Al universal metafísico lo llama "directo", y al universal lógico lo llama "reflejo". Con estas aclaraciones podrá entenderse su solución:

> En nuestra tesis afirmaremos que (a) el fundamento subjetivo del concepto universal directo es la fuerza abstractiva del intelecto, y el del universal reflejo es la fuerza comparativa del intelecto; (b) el fundamento objetivo del universal directo es la semejanza o analogía que por parte de las cosas existe entre los individuos múltiples, en este sentido: el universal directo se funda de manera próxima en la misma cosa individual que es semejante a otras, en cambio el universal reflejo se funda de manera próxima en el universal directo y de manera re-

mota en las cosas individuales, en tanto que semejantes.[14]

Según se puede ver por el fundamento objetivo remoto del universal, que son las cosas clasificables, *no todas las clasificaciones son puramente arbitrarias,* hay algo que las justifica. Eso que las justifica es la conexión que existe en las cosas de modo que sean susceptibles de entrar en clasificaciones significativas para la ciencia, esto es, que sean universales en el nivel de los significados objetivos, que correspondan a las cosas.

El "status ontológico" del universal

Boecio había desencadenado la cuestión acerca del *status* ontológico de los universales al tomar las preguntas que había dejado sólo planteadas Porfirio en la *Eisagoge* a las *Categorías* de Aristóteles. Se pregunta sobre los universales:

(i) Si subsisten como substancias o están puestas en los intelectos a modo de accidentes.

(ii) En caso de subsistir, si son entidades corpóreas o incorpóreas.

(iii) Si están separadas de las cosas sensibles o en composición con ellas.

En un texto del *Comentario a las Sentencias,*

[14] F. Morandini, *Logica Maior,* Romae: Universitas Gregoriana, 1951 (2a. ed.), p. 209.

Santo Tomás nos da el marco de referencia para ubicar el *status* ontológico del universal. Se trata de examinar la realidad a partir del contenido referencial (i.e. de los referentes o *denotata*) de los nombres, de donde resulta un inventario de lo existente. En las cosas significadas por los nombres —dice— encontramos una triple diversidad. En primer lugar, encontramos algunos significados que "según su ser completo se hallan fuera del alma"; tales son los entes completos, el hombre y la piedra, por ejemplo. En segundo lugar, encontramos algunos significados que "no tienen nada fuera del alma", por ser ficciones de ésta y por no corresponder a la realidad, como los sueños y las imaginaciones fabulosas o quiméricas. En tercer lugar, encontramos significados que "tienen fundamento en lo real fuera del alma, pero cuyo complemento racional, en cuanto a lo que les es formal, depende de la operación del alma"; ejemplo típico de esto es el universal. Lo explica en base a un ejemplo:

> La humanidad es algo en la realidad, pero en ella no tiene razón de universal, porque no existe fuera del alma ninguna humanidad común a muchos; sino que en cuanto se toma en el intelecto, se le añade por la operación del intelecto la intención según la cual se dice que es una especie. . .[15]

[15] Sto. Tomás, *In I Sententiarum*, dist. 19, q. 5, a. 1, c.

Por tanto, la formalidad esencial del universal, que es la intención de universalidad, no la posee en las cosas, sino que le es añadida por el intelecto, fundado en lo que hay en las cosas mismas. Y en el intelecto el universal posee un *status* ontológico individual, que recibe el nombre de "*species*".

Ya que la universalidad es una *intentio mentis*, cabe aclarar su *status* ontológico: no se encuentra en las cosas, sino sólo en el alma; pero hay algo que se corresponde con ella en la cosa; esto que tiene de correspondencia con ella es la naturaleza, a la cual el intelecto le atribuye las diferentes intenciones, "como la intención de género no está en el asno, sino en la naturaleza animal, a la que por el intelecto se le atribuye esta intención de género".[16]

Dada esta relación entre la mente y las cosas, y puesto que el universal existe por dicha relación, hay tres clases de universales, correspondientes a los tres modos que tiene la mente de relacionarse con las cosas concretas. Una clase de universal es el que está en la cosa, y es la naturaleza de la cosa misma, pero hay que notar que la naturaleza "está en los individuos, aunque no esté en ellos según la razón de universalidad en acto",[17] es decir, no es propiamente universal, pero tiene apti-

[16] *Ibid.*, dist. 33, q. 1, a. 1, ad. 3m.

[17] Idem, *In II Sententiarum*, dist. 3, q. 3, a. 2, ad 1m.

tud, para la universalidad: no es universal en acto, sino en potencia; y es el universal *in re*. Otra clase de universal "es el que se toma de las cosas por abstracción, y éste es posterior a la cosa..."[18] Se trata del universal *post rem*, que es el concepto que resulta de abstraer las naturalezas con respecto de aquello que las individualiza en las cosas, por lo que es posterior a las cosas. Otra clase de universal es "anterior a la cosa, porque se da primero que ella, como la forma de la casa en la mente del constructor";[19] es el universal *ante rem*, anterior a la cosa, no necesariamente en cuanto a la naturaleza, pues es la misma naturaleza que se logra de las cosas por abstracción, sino en cuanto al tiempo, como causa o naturaleza ejemplar.

Tenemos, pues, que el universal es lo que se encuentra en muchos individuos. Así, lo individual sólo tiene algo de universal (la naturaleza) en cuanto que la naturaleza universal se encuentra en él, por lo que resulta imposible que la razón de universalidad sea actual o plena.[20] Incluso por el hecho de encontrarse en muchos, la naturaleza unifica muchas cosas y está dispuesta para ser ella misma *una*: "La humanidad, si se considera como algo común, es una especie que

[18] *Ibidem.*
[19] *Ibidem.*
[20] Idem, *In III Sententiarum*, dist. 27, q. 1, a. 4, ad 5m.

se encuentra en muchos; y según este modo se dice que es la naturaleza *una* de todos los hombres".[21]

Por lo demás, en la doctrina madura de Santo Tomás, a saber en la *Summa Theologiae*, se sostiene que el universal (i) es algo individual y (ii) que no es substancia.

El universal es algo individual:

> La expresión "lo entendido en acto" incluye dos cosas, a saber: el objeto entendido y el acto mismo de entender. Y de igual modo, la expresión "el universal abstraído" incluye otras dos: la naturaleza misma del objeto y su abstracción o universalidad. Ahora bien, la naturaleza que puede ser abstraída, entendida o concebida de modo universal, no existe más que en los individuos, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento. la humanidad conocida por la inteligencia no existe más que en este o en aquel hombre; y el que sea percibida sin las condiciones individuantes, en lo cual consiste su abstracción y de lo que se sigue su universalidad conceptual, le viene del hecho de ser percibida por el entendimiento, en el cual se encuentra la representación de su naturaleza específica y no la de sus principios individuantes.[22]

21 *Ibid.*, dist. 2, expositio textus.

22 Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 2, ad 2m.

El universal no es substancia:

El universal, en cuanto implica la intención de universalidad, es, de algún modo, principio de conocimiento, puesto que el conocimiento intelectivo que se realiza mediante la abstracción lleva consigo esa intención de universalidad. Pero no es necesario que todo principio de conocimiento sea principio de ser, como pretendía Platón; pues a veces conocemos la causa por el efecto y la substancia por los accidentes. Por consiguiente, y según la doctrina de Aristóteles, el universal así considerado no es ni principio de ser ni substancia.[23]

Curiosamente, la respuesta a las preguntas de Boecio sobre el *status* ontológico del universal se dan expresamente en dos opúsculos sólo inciertamente atribuíbles a Santo Tomás, y en ellos se trata de los universales *en cuanto seres*. Por eso, aun cuando no sean obras auténticas de Santo Tomás, los utilizaremos, pues contienen doctrina auténticamente tomista.

Se distingue un doble ser en el universal: (i) uno según que está en las cosas y (ii) otro según que está en el alma. En cuanto al primero, es una *naturaleza*, y no es universal en acto, sino en potencia, porque se da la potencia de que tal naturaleza se haga universal por la acción del intelecto. En cuanto al segundo, tiene razón de predicable y es

[23] *Ibid.*, art. 3, ad 4m.

universal en acto. Sobre este segundo modo de ser se ha de tratar su *status* ontológico.

A la pregunta de si subsiste fuera del alma o en ella, se responde que de una manera tiene ser extrínseco al alma y de otra manera no: (i) En cuanto naturaleza, decimos que tiene ser en los individuos sensibles, pero sin entender por ello que la naturaleza, a la cual le adviene la universalidad, tenga ser en estos individuos. (ii) En cuanto universal, sólo tiene ser en el alma, pues la misma universalidad está en el alma, y de ningún modo en las cosas. Este segundo aspecto del universal es el que nos interesa.

A la pregunta de si es corpóreo y sensible o incorpóreo e inteligible, se responde que de una manera sí y de otra no: (i) Es corpóreo y sensible en cuanto está en los individuos. (ii) Es incorpóreo e inteligible en la simplicidad de su universalidad, que se da en la mente, como algo inteligible.

Aquí Avicena intercalaba otra pregunta, para hacer ver la dependencia del universal con respecto a los individuos. La pregunta era si el universal sobrevive a la destrucción de los individuos. La respuesta es que no, pues una vez que se destruyen los individuos, se destruye el universal. Y no vale decir que se conserva en la memoria el conocimiento del universal, porque, al no estar ya referido a esos individuos desaparecidos, es conocimiento de nada.

La pregunta de Boecio que toca directamente el *status* ontológico de los universales es la que inquiere si son substancias. La respuesta es que de una manera sí lo son y de otra no. Para entender esta respuesta conviene conocer la distinción aristotélica entre substancia primera (concreta e individual) y substancia segunda (abstracta y universal); siendo la substancia primera la que es substancia en sentido estricto, y la substancia segunda la que lo es sólo por analogía con la primera.

Primeramente veamos en qué sentido el universal no es substancia. El universal es una semejanza o especie inteligible de las cosas, y en cuanto tal semejanza o especie inteligible existente en el alma es una en número, y entonces es algo singular, "pues su universalidad no procede sólo de que esté en el alma, sino de que además se compara a muchos singulares".[24] De este modo no puede ser, absolutamente, substancia primera.[25] Contrapuesto, así, a la substancia primera, es accidente,[26] por su comparación y respecto con el alma: es una cierta disposición suya, a saber, una

[24] *De Universalibus tractatus I*, en *Sancti Thomae Opuscula Philosophica et Theologica*, ed. Michaele de Maria, Romae, 1886, vol. I, p. 511. Cfr. *De Universalibus tractatus II, ibid.*, p. 521.

[25] *Tract. I*, p. 512.

[26] *Tract. I*, ibidem; *Tract. II*, p. 520.

formación o estructuración cognoscitiva o mental de los individuos.

Tiene, pues, un *status* ontológico de accidente, ya que es, respecto del alma, una cualidad substancial (el concepto como entidad anímica).

Pero lo que sí llama la atención es que en el *tratado I* se dice que tal cualidad substancial no es ni substancia ni acidente, sino algo intermedio. En cambio, en el *tratado II* se dice:

> Hablando del universal en cuanto universal, sólo existe en el alma, y es accidente. Pero hablando de la cosa a la que se refiere *(loquendo de re subiecta)*, se dice que algunas veces es substancia, y a veces accidente, según la diversidad de los universales.[27]

Veamos en qué sentido es substancia.

En cuanto universal de substancias, es la naturaleza de la substancia primera, y de este modo es substancia segunda. En cuanto universal de accidentes, no es substancia en cuanto "substancia" se opone a "accidente", sino en cuanto "substancia" se toma como "esencia" en sus inferiores.[28] Pero aun en esta acepción vuelve a reducirse a un ser accidental en el alma. Y en cuanto universal de accidentes no alcanza a ser substancia segunda. Es, pues, una entidad accidental. Y sólo puede

[27] *Tract. II,* ibidem.

[28] *Tract. I,* p. 513.

ser un accidente singular del alma, ya que el alma misma es un ente singular, y lo que en ella se recibe debe recibirse por modo de singularidad,[29] y como el alma es una substancia, lo que en ella se recibe se recibe a modo de accidente.

La acepción más propia, entonces, del *status* ontológico del universal, más que como substancia segunda —acepción válida, por lo demás—, es la de *accidente*: 'pues la especie, por ejemplo, aunque sea especie del género, sin embargo, respecto del alma es un accidente. Y lo mismo ocurre con las demás intenciones segundas".[30]

El universal como concepto fundado en la realidad

Según se ha visto, el universal metafísico está fundado en las cosas, por representar una forma o estructura organizada que se da en las cosas y que en ellas está individualizada por las condiciones materiales-cuantitativas. Esta forma abstracta, en la necesidad que tiene de sustentarse en lo concreto, está soportada por lo que Santo Tomás denomina "materia común", que no es la misma que la materia "individual" o "individuante", sino cierta determinación correspondiente a la

29 *Tract. II*, pp. 521-522.
30 *Tract. II*, p. 523.

misma cosa concreta. Está, pues, siempre fundada en la realidad. Y este universal metafísico es llamado "fundamental" con respecto al lógico, el cual mantiene, a través de él, su fundamento en lo real.

Pero esta fundamentación o correspondencia no es, en el universal lógico, una correspondencia con las partes constitutivas del concreto. Por ejemplo, no es que el hombre esté compuesto física o metafísicamente del género "animal" de la diferencia específica "racional" y de la propiedad "mortal"; las notas de la definición no son partes de lo definido; tanto el género como la diferencia específica, etc., expresan la misma realidad concreta del hombre, pero de diversa manera: el género expresa la misma esencia, pero como indeterminada o determinable, la diferencia como lo determinante de ella, la especie como la esencia determinada, etc.

Si aceptamos que el universal metafísico es una relación real y el universal lógico una relación de razón, y distinguiendo en toda relación los extremos o correlatos y un fundamento, según el cual la relación será real (si el fundamento es real) o de razón (si el fundamento es de razón), entonces diremos que el universal metafísico tiene un fundamento real directo: las cosas individuales, y que el universal lógico tiene un fundamento de razón: el universal metafísico o fundamental,

pero que es un fundamento real indirecto, porque a través de él encuentra fundamento en las cosas. A pesar de ser una relación de razón tiene de cierta manera fundamento real.

En cuanto al *status* ontológico del universal, parece ser que su onticidad es sobre todo accidental, es un *accidente* (inherente en la substancia del alma); pues como substancia sólo puede ser substancia segunda, y la substancia segunda no es, como la substancia primera, un *hoc aliquid*, sino un *quale quid*, y esto se acerca más al accidente cualidad que a la substancia *per se* propia de la substancia primera.

> Aristóteles demuestra en el libro séptimo (de la *Metafísica*) que los universales no subsisten. De donde se sigue que los universales no son substancias del primer modo, sino sólo del segundo modo. Por lo cual se dice en los *Predicamentos* que las substancias segundas, que son los géneros y las especies, no significan ese algo que es la substancia primera, sino que "significan algo cualitativo", esto es, cierta naturaleza en el orden de la substancia.[31]

Conclusión

Santo Tomás nos da la elaboración más perfecta del realismo moderado. En él se percibe el *status*

[31] Idem, *In X Metaphysicorum*, lect. 3, n. 1979.

ontológico del universal propiamente tal como un concepto fundado en la realidad. Ya que es un concepto, el universal es un accidente del alma, y como substancia sólo puede aspirar a ser substancia segunda, esto es, la abstracción de una substancia primera e individual, con lo que vuelve a tener un ser de accidente del intelecto que opera esa abstracción. Y como el intelecto es el que opera la abstracción, sólo hay universalidad gracias a la intervención del intelecto, y no por parte de las cosas mismas, que son todas individuales.

TOMÁS DE VÍO, CARDENAL CAYETANO

En su comentario a la *Eisagoge* de Porfirio, Cayetano llega a las cuestiones sobre el *status* ontológico de los universales, pero se abstiene de tratarlas en ese lugar, siguiendo el consejo del mismo Porfirio, por tratarse de cuestiones elevadas, y que más bien "son negocio del metafísico".[1] El mejor lugar para encontrar su doctrina de los universales parece ser el comentario que hizo al *De Ente et Essentia* de Santo Tomás, especialmente en el célebre capítulo IV.

La esencia o naturaleza y lo universal

Comienza preguntándose cómo la esencia de las substancias compuestas se relaciona con las intenciones lógicas de género, diferencia, especie. Esa relación mostrará lo que es el universal, y, dado que en la substancia compuesta de materia y forma la materia no puede ser el factor universal, lo sitúa en la forma, naturaleza o esencia.

[1] Thomas de Vio Cardinalis Caietanus, *Scripta Philosophica, Commentaria in Porphyrii Isagogen ad Praedicamenta Aristotelis,* edit. Isnardus M. Marega, O.P., Romae: apud Institutum "Angelicum", 1934, p. 8.

La esencia de la substancia compuesta puede tomarse de tres modos, y entre ellos se encontrará aquel por el que es universal: (i) en cuanto indicada por modo de parte; (ii) en cuanto existe de por sí, separada de los individuos; y (iii) en cuanto indicada por modo de todo o totalidad.

Aun el tercer modo puede subdividirse en tres, porque la esencia indicada por modo de todo puede tomarse (a) según ella misma, (b) según el ser que tiene en los individuos y (c) según el ser que tienen en el entendimiento.[2]

Esta subdivisión merece explicarse. (a) Según ella misma o según su razón propia, es lo mismo que naturaleza considerada según aquellas condiciones o predicados que le convienen según su definición o según el primer modo de decir *de suyo*. (b) Según su existir en los individuos, viene a decir lo mismo que naturaleza considerada según aquellas condiciones o predicados que le convienen por existir en este individuo o estos individuos. (c) Según su existir en el entendimiento, viene a decir lo mismo que naturaleza considerada según aquellas condiciones o predicados que le convienen por existir en el entendimiento.

[2] Cfr. Thomae de Vio, Caietani, Ordinis Praedicatorum, *In De Ente et Essentia Divi Thomae Aquinatis Commentaria*, tr. de Juan David García Bacca, Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, 1974, p. 107.

Estas tres acepciones se diferencias por cuatro motivos:

1) En cuanto a las condiciones, pues:
a) Las condiciones debidas a la naturaleza, tomada según ella misma, son predicados esenciales. En efecto, al hombre, tomado en cuanto tal, se le predica de suyo "animal racional".
b) Las condiciones debidas a la naturaleza según su existir en los individuos, son predicados denominativos que ponen algo real en ella. En efecto, el hombre no se hace la blancura que le adviene por estar siendo en en Sócrates, sino que de la blancura misma recibe la denominación de "blanco".
c) Las condiciones debidas a la naturaleza tomada según su existir en el entendimiento, son predicados denominativos que no ponen nada real en ella, sino algo de razón. En efecto, al decir "hombre es especie", el predicado "especie" no añade nada real a "hombre", sino una relación de razón con respecto a su género.
2) En cuanto a la unidad y pluralidad, pues:
a) La naturaleza, tomada absolutamente, no es ni una numéricamente ni muchas numéricamente. En efecto, sólo por relación a la mente o a los individuos es una o muchas numéricamente.

b) La naturaleza, tomada según el ser que tiene en los individuos, adquiere unidad y distinción numeral. En efecto, se multiplica y se identifica de acuerdo a cada individuo.

c) La naturaleza, tomada según el ser que tiene en el entendimiento, es una y muchas numéricamente. En efecto, se identifica y se multiplica de acuerdo a cada intelecto.

3) En cuanto al tipo de existir que exige, pues:

a) La naturaleza, tomada absolutamente, abstrae, sin prescindir, de todo existir y de todo no existir, esto es, ni incluye ni excluye algo como existir o no existir. En efecto, así tomada, no exige ningún existir, ni existir o no existir en los individuos, ni existir o no existir en el entendimiento.

b) La naturaleza, tomada según el ser que tiene en los individuos, incluye ese existir y excluye el otro. En efecto, tal cual existe en los individuos, no existe en el entendimiento.

c) La naturaleza, tomada según el ser que tiene en el entendimiento, incluye ese existir y excluye el otro. En efecto, tal cual existe en el entendimiento, no existe en los individuos.

4) En cuanto al modo de predicación, pues:

a) La naturaleza, tomada absolutamente, es la que se predica de los individuos. En efecto,

esto sucede cuando se dice "Sócrates es hombre".

b) La naturaleza, tomada según el ser que tiene en los individuos, no se predica de los individuos. En efecto, la humanidad de Sócrates no es la que se predica de Platón, sino la humanidad en abstracto, concretizada de distinta manera en cada uno.

c) La naturaleza, tomada según el ser que tiene en el entendimiento, no se predica de los individuos. En efecto, la humanidad no se predica de Sócrates según el ser que la humanidad tiene en el entendimiento, sino tomada absolutamente y en abstracto.[3]

De acuerdo con ello se deberá buscar lo que es propiamente universal, tomando "universal según la acepción peripatética de algo uno que puede estar en y predicarse de muchos.

En primer lugar, Cayetano da una conclusión negativa:

La esencia de la substancia compuesta, indicada por modo de parte —cual animalidad, humanidad, racionalidad— no es ni género, ni especie, ni diferencia.[4]

[3] Cfr. *Ibid.*, pp. 110-113.
[4] *Ibid.*, p. 107.

En segundo lugar, da una conclusión negativa: "La esencia de la substancia compuesta, si no existe de suyo en los individuos, no es ni género ni especie",[5] es decir, no es universal.

En tercer lugar, da una conclusión afirmativa: "La esencia de la substancia compuesta, indicada por modo de todo, es epecie, género o diferencia, etc.",[6] es decir, sí es universal.

Aduce la siguiente prueba:

Género, especie o diferencia contienen substancial e implícitamente todo lo que hay en los individuos.

Es así que la esencia de la substancia compuesta, tan sólo significada por modo de todo, contiene implícitamente todo el ser de los individuos.

Luego la esencia de la substancia compuesta, significada por modo de todo, es género, o especie, o diferencia.

Y es aquí donde se tiene el universal.

En cuarto lugar, da una conclusión negativa:

"La esencia de la substancia compuesta, tomada absolutamente, no es universal, cual especie, etc."[7]

Aduce la siguiente prueba:

Universal es algo común a muchos.

[5] *Ibid.*, p. 108.
[6] *Ibid.*, p. 110.
[7] *Ibid.*, p. 134.

Es así que la esencia de una substancia compuesta, en cuanto tal, no es algo común a muchos.

Luego la esencia de una substancia compuesta, en cuanto tal, no es universal.

Se prueba la menor:

Porque si la esencia de la substancia compuesta fuese de suyo una y común, en cualquiera que se encontrara sería una y común a muchos, lo cual es imposible, pues la humanidad de Sócrates no es común a él y a Platón.[8]

En quinto lugar, da una conclusión negativa:

[8] *Ibid.*, pp. 125-126: "La naturaleza, absolutamente tomada, posee una cierta unidad... Y cuando se inquiere si tal unidad es numeral o específica, digo que es unidad formal, distinta de la numeral, al modo que la división formal es distinta de la material. Tal unidad formal no es ni específica ni genérica, sino fundamento de la unidad específica y de la genérica, pues estas unidades las hace formalmente el entendimiento, mas aquélla previene a todo acto del entendimiento. Mas respecto de lo que dice la letra: que 'la naturaleza, absolutamente tomada, no es ni una ni muchas', ha de entenderse de la unidad y pluralidad numeral. A lo que se añade en la duda: si esta unidad es real o no, digo que, de suyo, es real en el primero de aquellos modos establecidos, de tomar eso de 'ente real' [scil. en cuanto se distingue del ente fabricado por el entendimiento, y así toda realidad predicamental es ente real, exista o no]; pero a la manera como la naturaleza, tomada absolutamente, y al modo como la naturaleza misma, tomada en cuanto está siendo en singulares, es ente real del segundo modo [scil. en cuanto se distingue de ente no existente en acto, y así sólo es ente real el que existe fuera de sus causas], parecidamente a aquella unidad, que acompaña siempre a la naturaleza en los particulares, queda puesta como real verdadera y propiamente".

"La esencia de la substancia compuesta, según el existir que está teniendo en los singulares, no es universal".[9]

Aduce la siguiente prueba:

Lo universal está siendo en muchos.

Es así que la esencia de la substancia compuesta, tal como está siendo en los individuos, no es una en muchos, sino dividida en muchos.

Luego la esencia de la substancia compuesta, tal como está siendo en los individuos, no es universal, y, por tanto, no es ni género, ni especie, ni diferencia, que suponen universalidad.

En sexto lugar, da una conclusión afirmativa y que soluciona la dificultad: "La esencia, por su estar siendo en el entendimiento, es universal —género, especie, diferencia, etc.—"[10]

Aduce la siguiente prueba:

Lo universal es uno *en* muchos y *de* muchos.

Es así que la naturaleza, por su estar siendo en el entendimiento, es una *en* muchos y *de* muchos.

Luego es universal.

La menor pide ser probada:

Lo que se da uniformemente respecto de muchos, por ser imagen esencial de ellos, es algo uno *en* muchos y *de* muchos.

9 *Ibid.*, p. 137.

10 *Ibidem.*

Es así que la naturaleza, por su estar siendo en el entendimiento, es tal, porque tiene en él un existir abstraído de toda variedad de forma en los individuos, engendrando además su conocimiento esencial.

Luego la naturaleza, por su estar siendo en el entendimiento, es algo uno *en* muchos y *de* muchos.

Para confirmar la conclusión establecida, introduce una declaración de los términos principales.

1a) La expresión "estar siendo en el entendimiento" puede interpretarse de dos modos:

(i) Subjetalmente, es decir, estar inhiriendo en él, cual accidente en su sujeto, como la blancura en una superficie.

(ii) Objetalmente, es decir, hacer de término de un acto del entendimiento.

Pero nuestro entendimiento es doble:

(i) Agente, a saber, el que abstrae de las imágenes de la fantasía la especie inteligible.

(ii) Posible, a saber, el que recibe en sí mismo la intelección.

De donde resulta que también el universal es doble:

(i) En representar-a (*in repraesentando*), o sea, lo que representa a una cosa sin representar sus

condiciones individuales. Es el universal por el propio ser que le corresponde en realidad.

(ii) En predicarse-de (*in praedicando*), o sea, lo que se predica de muchos, diferentes en sus realidades. Es el universal de segunda intención lógica.[11]

Y el universal en predicarse-de es el auténticamente universal.

Universal en predicarse-de es lo que en el entendimiento no es imposible que se predique de muchos.

Lo cual puede suceder de tres maneras:

(i) Que esos muchos estén en acto en la naturaleza universal; al modo que hombre, cual objeto entendido, es universal respecto de Sócrates y de Platón.[12]

(ii) Que esos muchos no existan, pero puedan existir, al modo que una casa heptangular, cual objeto entendido, es universal respecto a muchas casas heptangulares inexistentes, mas que pueden existir.[13]

11 *Ibidem.*

12 Santo Tomás lo llama universal "según realidad y según razón", porque está siendo en muchos, y no sólo como objeto entendido.

13 Santo Tomás no lo distingue del primero, pero Cayetano dice que podría llamarse universal "según razón y según realidad", mas sólo "en potencia".

(iii) Que esos muchos no existan, ni puedan existir, al modo que "satélite natural de la tierra", en cuanto objeto entendido, es universal respecto de muchos satélites naturales de la tierra, que es imposible que los haya. Y "Gabriel", cual objeto entendido en universal respecto de muchos Gabrieles; mas es contradictorio que los haya.[14]

2a) La conclusión "la naturaleza, por su estar siendo en entendimiento, es universal", puede verificarse de tres maneras:

(i) La naturaleza, por su estar siendo "objetalmente" en el entendimiento agente, es universal en predicarse-de.

(ii) La naturaleza, por su estar siendo "subjetalmente" en el entendimiento posible, es universal en representar-a.

(iii) La naturaleza, por su estar siendo "objetalmente" en el entendimiento posible, es universal en predicarse-de.

Esto se puede probar de la siguiente manera:

Respecto de (i):

Universal en "predicarse-de" es lo que, en el entendimiento, no resulta imposible predicarse de muchos.

[14] Santo Tomás lo llama universal "según razón", porque no se halla siendo realmente en muchos, sino tan sólo está siendo objeto entendido. Cfr. *Ibid.*, p. 139.

Es así que una realidad, en cuanto está siendo objetivamente en el entendimiento agente, es tal.

Luego una realidad, por estar objetivamente en el entendimiento agente, es universal en predicarse-de.

Respecto de (ii):

"Naturaleza, según su estar siendo en el entendimiento posible", no es otra cosa que "semejanza inmaterial y respresentativa de sí, existente en él".

Es así que una semejanza inmaterial, abstraída de los singulares, necesariamente representa la realidad universalmente, por el mero hecho de ser abstracta, pues si no representara a la realidad universalmente, sino mezclada en las condiciones particulares, y no abstraída de condiciones materiales, no sería universal.

Luego es, representativamente, la cosa misma, en cuanto está siendo subjetivamente en el entendimiento posible, esto es: es especie o semejanza de la naturaleza misma, por cuanto la representa, sin representar condiciones materiales.

Respecto de (iii) se da una prueba semejante a (i).[14bis]

Los individuos y lo universal

Tenemos ya que el universal es la *naturaleza*

14bis *Ibid.*, pp. 141-142.

según el ser que tiene *en el entendimiento*, el cual le confiere la capacidad o acto de *predicarse-de* los individuos que son sus inferiores. *Este es el auténtico universal: la naturaleza una en el entendimiento y apta para predicarse de los individuos que fueron fundamento de la abstracción.* De acuerdo con ello, tenemos un fundamento: los individuos múltiples en los que la naturaleza se encuentra de modo fundamental y aptitudinal diciendo relación a ellos; tenemos también la naturaleza misma, que se denomina universal por la universalidad, que consiste en la relación mencionada, y que se encuentra en la naturaleza de modo material, en cuanto que se la atribuye el entendimiento; y, finalmente, tenemos la misma universalidad o intención de universalidad atribuída por el intelecto, que consiste, por lo mismo, en una relación de razón, y es un ente de razón, y es lo más formal y propiamente constitutivo de lo universal. Es decir, por "universal" se entienden tres cosas:

(i) La universalidad, que es una relación de razón, y a la que puede llamarse "universal formal".

(ii) La realidad denominada universal por tal universalidad, que es la naturaleza común, y a la que puede llamarse "universal material".

(iii) La aptitud para estar en muchos, que es

un cierto medio entre las dos primeras; y es el fundamento próximo por el que una realidad recibe tal denominación relativa; porque el entendimiento atribuye a una cosa la relación de universalidad, precisamente porque tal cosa es, de natural, apta para estar siendo *en* muchos. Y esta realidad es la naturaleza siendo en los individuos, que son fundamento de tal aptitud relacional, y, por lo mismo, puede llamarse "universal fundamental".[15]

El universal formal es el auténticamente universal, y éste puede tomarse de cinco maneras:

(i) Formalmente, y es la misma universalidad como relación de razón.

(ii) Subjetalmente, y es la misma universalidad que, tomada como relación de razón, es un ente de razón, y por lo mismo inhiere como en su sujeto en el entendimiento.

(iii) Objetalmente, y es la misma universalidad como término de un acto del entendimiento. Este puede subdividirse en dos:

(a) Universal objetalmente, en potencia, y es la cosa misma, una formalmente, sin añadir la aptitud para estar siendo en muchos.

(b) Universal objetalmente en acto, y es ese

[15] Cfr. *Ibid.*, p. 143.

todo, a saber: una cosa, una y apta, de natural, para estar siendo *en* muchos.

Pues bien, se llega con esto al máximo de precisión en cuanto al *status* ontológico del universal: *El universal es el que se da objetalmente en acto,* como naturaleza *existente en el entendimiento* en cuanto objeto suyo, y que desde el entendimiento tiene unidad formal y dice relación en acto a los individuos para estar en ellos y predicarse de ellos, esto es, tiene en acto la universalidad, que es una relación de razón entre el concepto universal y los individuos con fundamento en lo real. Por lo tanto, cuando se hable de universal, se hará referencia al universal objetalmente en acto.

Surge entonces el gran problema de saber si hay en acto universales fuera del alma.

Cayetano supone la sentencia peripatética, a saber: que *no* hay universales en sí, fuera o separados de los individuos. Por eso pasa, esto supuesto, a preguntarse si los hay fuera del entendimiento. Y añade la delimitación de la cuestión.

(a) No se pregunta si la relación llamada "universal formalmente" está fuera del alma, porque todos dicen que es del entendimiento.

(b) Ni se inquiere si aquella realidad, que es denominada universal —llamada "universal objetivamente en potencia"— se halle fuera del alma, ya que es común sentencia que, a veces, tal reali-

dad está siendo fuera del alma, y a veces no. Si tal cosa es una cosa real —por ejemplo hombre, león y parecidos— se la pondrá fuera del alma; pero si tal cosa es ente de razón, no se la pondrá fuera —tales son sujeto, predicado, proposición, silogismo y semejantes—.

(c) La duda está en si la aptitud para estar siendo *en muchos* es algo fuera del alma, de modo que, sin obra alguna del entendimiento, se halla que hay una cosa apta, de natural, para estar siendo *en muchos*, que se llamaría "universal en acto, objetalmente"; o bien, si se halla, fuera del alma, solamente la cosa, mas la aptitud para estar siendo *en* muchos le adviene a la cosa por obra del entendimiento. Y porque tal aptitud colma la razón de universal en acto —tomado objetalmente universal, y no formalmente—, por eso preguntar si todo ello —a saber: cosa, apta de natural para estar siendo *en* muchos— se halla fuera del alma es lo mismo que preguntar si hay, fuera del alma, universales en acto, objetalmente.

Por consiguiente:

— No se tratará del universal formalmente, pues es muy claro que no puede existir fuera de la mente, por ser un ente de razón, a saber, una relación de razón.

— No se tratará del universal subjetalmente, porque la universalidad no está en cosa alguna

extramental como en un sujeto, por ser ente de razón. (Está en el alma).

—No se tratará del universal objetalmente en potencia, pues en cuanto a él convienen todos los autores, diciendo que aún no se constituye plenamente como universal, y así es la cosa existente fuera del alma.

— Se tratará del universal objetalmente en acto, que es una cosa, una y apta por naturaleza para estar siendo en muchos.

Escoto dice que sí se da, fuera de la mente, algo universal, uno y apto para estar en muchos. Y Cayetano le opone la sentencia de Santo Tomás, a saber:

> De aquellas cosas incluidas conceptualmente en el nombre de universal, una tan sólo está siendo, algunas veces, fuera del alma, a saber: la cosa misma, en cuanto formalmente una; las otras dos son efecto de la obra del entendimiento.[16]

Conviene recordar que tales tres cosas incluidas en el nombre "universal" son: la universalidad, la cosa denominada universal por esa universalidad, y la aptitud para estar en muchos; de las cuales Cayetano sólo admite que la segunda, algunas veces, se encuentra siendo fuera del alma.

16 *Ibid.*, p. 146.

Esto es, la naturaleza que se denomina universal está fuera del alma, en los individuos a los que pertenece, pero por sí sola no es universal, pues le faltan las otras dos notas que constituyen el concepto de "universal", que le son añadidas por el entendimiento.

> Digamos, pues, que la cosa una está fuera del alma, mas que la aptitud para estar siendo en muchos le conviene por su estancia en etendimiento, ya que le conviene bajo la condición puesta de soledad; pues, tomada solitariamente, la naturaleza es, de suyo, apta para estar siendo en muchos, al menos según esa razón de estar solitaria. Mas, por aportar consigo la soledad una separación de la naturaleza respecto de las propiedades individuales, la aptitud dicha no le conviene a una cosa por estar de objeto en entendimiento agente o posible.[17]

La solución es clara: El universal, en cuanto está en los individuos no es propiamente universal, por estar particularizado; pero entonces queda que lo sea por estar en sí mismo, absoluto o solitario o por estar en el entendimiento; pero en estado absoluto y solitario no se basta para ser universal, pues le falta la relación a los individuos, y esta relación se la añade el entendimiento.

[17] *Ibid.*, pp. 146-147.

Por consiguiente, el universal es propiamente tal por estar en el intelecto. Y fuera del intelecto puede existir en los individuos, pero no será propiamente universal, ya que no es universal formal, sino universal fundamental, que es universal menos propio.

Conclusión

Ya que sigue a Santo Tomás, en un intento de apegarse fielmente a su doctrina, Cayetano se coloca en la línea que explica el *status* ontológico de los universales según el realismo moderado, como un concepto objetivo, que tiene ser de accidente en el alma.

EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA ACTUAL

LÍNEA REALISTA EXTREMA

CHARLES SANDERS PEIRCE

Toma de posición

Peirce se declara él mismo realista. Desde 1871, en una nota bibliográfica sobre el *Berkeley* de Frazer, publicada en la *North American Review*, se pronuncia en favor del realismo. Mucho después, en 1903, reafirma su posición. Ya había trabajado su postura realista en la mayoría de sus trabajos, y había tenido tiempo suficiente para revisar sus doctrinas. En cuanto al problema de los universales persiste en su posición realista. En verdad, su tratamiento sobre diferentes tópicos filosóficos se inscribe en el rechazo del nominalismo y en la continua adopción del realismo ontológico sobre los universales.[1]

El modo de ser universal

La base en la que apoya y sobre la que define su realismo es la consideración de tres modos de ser: (i) ser de posibilidad positiva cualitativa,

[1] Ch. S. Peirce, "Nominalism", en R. J. Van Iten (ed.), *The Problem of Universals*, New York: *Appleton-Century-Crofts*, 1970, p. 153.

(ii) ser de hecho actual, y (iii) ser de la ley que gobierna los hechos previsibles en el futuro.

(i) La posibilidad o primeridad es el modo de ser en que el sujeto que sustenta dicha posibilidad es de tal manera que existe con idependencia de cualquier otra cosa. Sólo puede ser un ente posible porque contiene en sí mismo la capacidad de existir, independientemente de que entre en relación con otros entes. Sin embargo, esta posibilidad que tiene de existir únicamente la conocemos en cuanto se da actualizada.

(ii) La actualidad o segundidad es el modo de ser que consiste en ocurrir en un lugar y en un tiempo. La especificación del lugar y el tiempo se efectúa por relación a otros entes, por eso implica segundidad o relación a un segundo ente. La actualidad de un evento reside en sus relaciones con el universo de los existentes. Además, la actualidad se manifiesta en una cosa que tiene cierta consistencia, que opone resistencia. Consiste, pues, en una relación, la que se da entre esfuerzo y resistencia. Y, puesto que consiste en una relación, la actualidad es segundidad, depende del ser de un segundo objeto.

(iii) La legalidad o terceridad es un modo de ser que consiste en que las cosas pertenecientes al modo de actualidad o segundidad ocurran según cierto orden previsible, de acuerdo a una naturaleza general y gobernadas por una ley general. La

existencia de las cosas, en efecto, puede en cierta medida predecirse, y hay una especie de tendencia a cumplir la predicción por parte de los eventos. Los hechos futuros están en realidad regidos por esa ley, la cual, al suponer la posibilidad o primeridad y la actualidad o segundidad, es una relación nueva, por lo que recibe el apelativo de "terceridad".

Anti-nominalismo

De acuerdo con esto, las leyes tienen un modo peculiar de existir que poseen en propiedad, y no se reducen, como pretenden los nominalistas, a ser una secuencia de palabras. Se les ha de responder que la mejor prueba de la tesis realista es que muchas predicciones razonables se cumplen. Y, así, "una regla a la cual los eventos futuros tienen tendencia a conformarse es *ipso facto* una cosa importante, un elemento importante en la sucesión de tales eventos".[2] Es un modo de existencia que confiere realidad a los universales y se constituye, así, la postura de Peirce en una postura realista.

Conclusión

El que Peirse sea realista se ve corroborado por

[2] *Ibid.*, p. 154.

el hecho de que no admite postura media entre el realismo y el nominalismo; se debe adoptar uno u otro de los opuestos. Ante la pregunta sobre los universales sólo hay dos opciones: realismo o nominalismo, y a la pregunta sobre la existencia de los universales sólo cabe responder con un sí o un no tajantes y radicales.[3] Resultando claro que él se decide por el realismo extremo y radical.

[3] Cfr. Idem, "Conceptualism", en *Ibid.*, p. 155.

GOTTLOB FREGE

Contexto platónico

Es difícil precisar el contexto filosófico en el que se mueve Frege, más preocupado por cuestiones de lógica y de lenguaje. Con todo, podemos decir que su ontología es realista. Su realismo, aunque no tan extremo como el platónico, se aproxima a él, en cuanto que postula que los universales existen como entidades objetivas, con subsistencia independiente de las cosas físicas y de las mentes. Su postura se asemeja a las de Leibniz y Bolzano: hay *verdades eternas o verdades en sí* que existen como entidades abstractas independientemente de que las piense o no. Frege las llama "entidades objetivas no-reales". Son entidades objetivas porque tienen consistencia propia, de modo que pueden aprehenderse por intuición intelectual; las llama "no-reales" porque quiere distinguir su realidad con respecto a la realidad de las cosas físicas; como los universales no tienen realidad física (y para marcar esa distinción) le parece conveniente llamarlas entidades "no-reales".[1] Pero su platonismo es muy pe-

[1] Cfr. M. Beuchot, "El problema de los universales en Gottlob Frege", en *Crítica*, vol. IX, n. 26 (1977), pp. 65-89.

culiar, y, dado su contexto filosófico tan complicado, no se le puede reducir simplistamente al platonismo, sino que conviene decir que pertenece a una especie de él, a un determinado realismo extremo.[2]

Algunas interpretaciones recientes

Como hemos apuntado, la exégesis de Frege en cuanto al problema de los universales es complicada, puesto que no lo tuvo como problema directo. Como muestra de tal complicación, presentaremos algunas de las interpretaciones recientes antes de presentar la nuestra.

R. S. Wells ve a Frege como realista, diciendo que, en contraposición con los realistas moderados de tradición aristotélica, Frege adopta una postura realista más extrema.[3] Por lo demás, defiende la ontología fregeana, sobre todo contra los nominalistas, alegando que Frege se basa en un realismo de sentido común, para el que busca las condiciones de posibilidad y legitimidad.

Asimismo, Quine observa que la doctrina de Frege no está

[2] Cfr. E. Chávarri, "En el primer centenario de *Begriffsschrift*", en *Estudios Filosóficos*, 28 (1979), pp. 203 ss.

[3] Cfr. R. S. Wells, "Frege's Ontology" (1951), en E. D. Klemke (ed.), *Essays on Frege*, Urbana: University of Illinois Press, 1968, p. 7.

asociada con un repudio de las entidades abstractas. Por el contrario, permite admitir nombres de entidades abstractas y, según el criterio de Frege, esa admisión consistirá precisamente en admitir términos abstractos en contextos de identidad sujetos a las leyes regulares de la misma. El propio Frege, dicho sea de paso, era bastante platónico en su propia filosofía.[4]

Bergmann considera que se deben distinguir dos sentidos tanto del realismo como del nominalismo, uno amplio y otro estricto. Alguien es realista en sentido amplio si postula varias clases de entidades no concretas (por ejemplo el número 3, el ecuador, etcétera), tal vez demasiadas; lo es en sentido estricto si cuenta las propiedades, al menos algunas (por ejemplo las simples), como una clase de existentes. Es nominalista en sentido amplio si procura aceptar el menor número posible de entidades abstractas; lo es en sentido estricto si para él las propiedades no son existentes. En este esquema, Bergmann rechaza que Frege haya sido realista en sentido estricto. Y sostiene que Frege fue a menos implícitamente nominalista estricto, al no aceptar propiedades; pero fue muy liberal al aceptar una gran variedad de entidades abstractas, por ejemplo valores de verdad,

[4] W. V. O. Quine, *Desde un punto de vista lógico* (1953), Barcelona: Ariel 1962, pp. 118-119.

clases, conceptos, etcétera, y, en este sentido (amplio) fue realista.[5]

Klemke cuestiona la tesis de Bergmann de que Frege es nominalista implícito, tanto en sentido amplio como en sentido estricto; el error —dice Klemke— proviene de esa terminología ("amplio", "estricto"...), y Bergmann afirma esa tesis sin tomar en cuenta muchas consideraciones que complicarían el asunto. Klemke aduce las siguientes razones para ubicar a Frege más bien como realista extremo: (a) Para Frege los conceptos son referencias de los términos-conceptos, y la referencia es lo que indica para Frege el *status* ontológico. (b) Para él las clases no son colecciones de individuos, sino colecciones de *propiedades comunes.* (c) También los números, valores de verdad, etcétera, son conceptos o propiedades.[6]

Grossmann acepta la tesis de que Frege es nominalista implicíto en un sentido estricto y que es realista en sentido amplio. Según Grossmann, "(a) Frege estaría de acuerdo con la aserción de que los conceptos no existen en términos de estar localizados, y podría ser considerado como nominalista por esta razón; y (b) toma además los conceptos como realidades porque pueden ser apre-

5 G. Bergmann, "Frege's Hidden Nominalism" (1958), en *Essays on Frege,* p. 45.

6 Cfr. E. D. Klemke, "Professor Bergmann and Frege's 'Hidden Nominalism'" (1959), en *Essays on Frege,* pp. 72-75.

hendidos por las mentes, y por eso debería más bien llamársele realista".[7]

Nuevamente Bergmann interviene reintroduciendo sus dos acepciones del realismo. En una polémica con la doctora Egidi, rechaza que Frege sea idealista (tanto subjetivista como objetivista). Frege es claramente realista, en el sentido en el que "realista" se opone a "idealista",[8] porque su mundo no es "mental". Ahora bien —asegura Bergmann— es cierto que hay bases para decir que en algún punto Frege es idealista en tendencia, puesto que habla de cosas objetivas no-reales (en el sentido de no tener realidad física). Pero también, en otro respecto, con el mismo derecho se podría decir que es materialista en tendencia, puesto que preserva con toda su fuerza la realidad de las cosas físicas. Por eso debe mantenerse la tesis de su realismo.

A su vez, Klemke vuelve a intervenir, y dice:

> Después de muchos esfuerzos por hacer coherente la posición ontológica de Frege, ahora quiero sugerir que, en un significado más básico del término, y en sentido estricto, Frege es realista. De hecho estoy dispuesto a coincidir con Quine en que Frege es platónico.[9]

[7] R. Grossmann, "Frege's Ontology" (1961), en *Essays on Frege*, pp. 97-98.

[9] E. D. Klemke, "Frege's Ontology: Realism" (1968), en *Essays on Frege*, p. 158.

Klemke aclara que si se le conmina a no decirlo con tanta seguridad, lo mantendrá diciendo que Frege es realista al menos implícitamente.

Klemke centra el problema en la siguiente pregunta: ¿Los conceptos y las otras funciones son, según Frege, entidades? Entiende por "entidades" unidades ontológicas objetivas, fundamentales, irreductibles y últimas. Y la respuesta es que Frege admite como entidades no sólo objetos, sino también conceptos. Lo prueba aludiendo a cinco características que Frege les asigna: (a) son referencias, y las referencias son para él entidades; (b) las expresiones que se refieren a ellos y a las funciones en general son nombres; (c) son propiedades; (d) como los objetos, tienen propiedades; y (e) existen independientemente de las mentes humanas.[10]

El *status* ontológico de los conceptos y las funciones es ser propiedades. El término "propiedad" debe desdoblarse en dos sentidos, uno concreto y otro abstracto. Frege lo utiliza en el segundo sentido. Los conceptos son objetivos, pero esto no quiere decir que sean actuales o concretizados en alguna cosa. Por tanto, los conceptos corresponden a lo que tradicionalmente se ha llamado "Los universales", éstos son tan reales como los objetos. Y si se preguntara a Frege cuál de las dos clases de entidades, a saber, la de los obje-

10 *Ibid.*, p. 159.

tos o la de los conceptos, es más real, él contestaría que la de los conceptos. Por lo mismo, Frege no sólo es realista sin más, sino incluso platónico. Si alguno lo considera nominalista, esto se debe a una tendencia ilícita a considerar que para él son más reales los objetos. Pero como esto no es verdad, se ha de sostener lo ya dicho.

Klemke resume así su argumentación:

> (a) Los conceptos (fregeanos) son entidades. (b) Son propiedades abstractas o universales (que deben distinguirse de las propiedades concretas). (c) Los conceptos son ontológicamente superiores a los objetos. (d) La distinción concepto-Objeto se da *dentro* del dominio de las entidades, y no es la base para distinguir entidades de no-entidades. (e) La distinción sentido-referencia no se puede reducir a la distinción concepto-objeto. (f) Los sentidos no pueden ser objetos. (g) El problema de las referencias indirectas se puede resolver distinguiendo entre objetos y Objetos [los "Objetos", con mayúscula, son las referencias; por tanto, los "objetos", con minúscula, que corresponden a los sentidos, son entidades disminuidas con respecto de aquéllas]. (h) La distinción entre referencias y no-referencias no es la base para la distinción entre entidades y no-entidades, pues los sentidos también son entidades. (i) Frege es un realista estricto, al menos inmplícitamente... (j) Frege es platónico.[11]

[11] *Ibid.*, pp. 175-176.

Por su parte, Grossmann, en otra obra, insiste en que Frege

> toma una posición en la controversia del realismo-nominalismo arguyendo en pro de la distinción entre objetos y conceptos. Como resultado, la filosofía posterior a Frege es realista en dos aspectos fundamentales: reconoce la existencia de entidades indepedientes de la mente, y defiende además la existencia de los universales.[12]

Christian Thiel prefiere considerar la perspectiva de Frege como preponderantemente semántica, y que su incursión en la ontología es completamente ilícita. Con todo, señala nítidamente el itinerario fregeano desde Kant hasta Leibniz, por el cual se explica su irrupción en el realismo extremo:

> Mientras que en los primeros escritos se depende más de Kant, en los escritos del segundo periodo del pensamiento fregeano, hacia 1895 y desde entonces cada vez más frecuentemente, tiene la primera de estas corrientes [la leibniziana] la preeminencia. Deriva hacia un platonismo inspirado en el reino leibniziano de las verdades eternas, y, con ello, hacia la ontologización.[13]

[12] R. Grossmann, *Reflections on Frege's Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, p. 153.

[13] Ch. Thiel, *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege* (1970), Madrid: Tecnos, 1972, p. 161.

Por su parte, Raúl Orayen no deja de señalar la ontología claramente realista extrema de Frege,[14] y lo mismo hace, insistentemente, Michael Dummett,[15] quien es uno de los más grandes conocedores de Frege.

Después de haber ponderado estas interpretaciones, nos inclinamos a ver la postura de Frege ante el problema de los universales como un realismo extremo. Y trataremos de atar los hilos conductores que nos llevan a este aserto.

Teoría de los números

La teoría Fregeana de los números manifiesta a las claras el realismo al que aludimos. Al tratar del concepto de número, en *Die Grundlagen der Arithmetik,* Frege se encuentra con el problema de asignarle su *status* ontológico. Algo le parece evidente *prima facie,* y con ello se inicia su realismo extremo: "Si en el continuo flujo de las cosas no se mantuviera nada fijo, eterno, desaparecería la cognoscibilidad del mundo y todo se precipitaría en la confusión".[16] Si su teoría de los números continúa por esta línea, debe conceder-

14 Cfr. R. A. Orayen, "La ontología de Frege", en *Cuadernos del Instituto de Lógica y Filosofía de la Ciencia,* Universidad Nacional de La Plata, Argentina, 3 (1972), p. 16.

15 Cfr. M. Dummett, "Frege as a Realist", en *Inquiry,* 19 (1976), pp. 455-492.

16 G. Frege, "Los fundamentos de la Aritmética", en Idem, *Conceptografía. Los fundamentos de la Aritmética. Otros es-*

les un *status* ontológico realista extremo. Y así es. Para él, en efecto, los números no son propiedades de las cosas que se conozcan por abstracción de los individuos sensibles. Tampoco son algo subjetivo conocido por la intuición sensible pues lo intuitivo —al ser una representación subjetiva— no es comunicable. A esto opone Frege lo que llama "lo objetivo", que es lo regulable, conceptuable, enjuiciable y que se deja expresar en palabras. Aclara:

> por objetividad entiendo una independencia de nuestro tener sensaciones, de nuestro intuir e imaginar, del construir imágenes internas a partir de los recuerdos de sensaciones anteriores; pero no una independencia de la razón, ya que responder a la pregunta de qué cosa es independiente de la razón, sería como juzgar sin juzgar, como lavar una pelliza sin tener que mojarla.[17]

Por tanto, los números no son algo físico, espaciotemporal, perteneciente al mundo exterior, sino algo objetivo que no es real como este mundo, pero que es real como pensamiento, inmutable y eterno, perteneciente a lo que Frege denomina mundo objetivo no sensible.[18]

tudios filosóficos, trad. de H. Padilla, México: UNAM, 1972, p. 111.

[17] *Ibid.*, p. 142.

[18] *Ibid.*, p. 204.

Frege dice además que el número es un objeto independiente de nuestra representación. Y si el número es algo independiente de nuestra representación, es independiente del mundo interno mental, sino también del físico, vuelve a aparecer subjetiva. Y esto lo sostiene Frege cuando introduce unas observaciones sobre el juicio, demostrando con la lógica su aseveración ontológica. La independencia del número con respecto de la representación se basa —según Frege— en que hay objetos que pueden ser captados y pensados sin valerse de representación alguna, y usamos los símbolos correspondientes, sin que por esa independencia se pierda la base para las inferencias correctas. Y es que las palabras no dependen de ninguna imagen interna para tener significado. Las palabras adquieren su significado en el contexto de una proposición, y los elementos del juicio no requieren corresponder a ninguna imagen; si la proposición total tiene sentido, también lo tienen sus partes.

Asimismo, Frege insiste en que el número es independiente del mundo externo, físico. Pero si el número no sólo es independiente del mundo mental, sino también del físico, vuelve a parecer el realismo extremo. Todo indica que esto sucede, pues, según Frege, a la pregunta "¿dónde está el número 4?", se ha de responder así:

> Ni es externo a nosotros ni está en nosotros. Entendido en sentido espacial, esto es correcto. Determinar la ubicación del número 4 carece de todo sentido; pero de ello sólo se sigue que no es objeto espacial alguno, y no que en general no sea objeto. No todo objeto tiene un lugar. En este sentido, nuestras representaciones tampoco están en nosotros (subcutáneamente).[19]

A la pregunta "¿cómo es posible que el número 4, que es objetivo, no esté en parte alguna?", se ha de responder así: "De hecho, ese número es exactamente el mismo para quienquiera que se ocupe de él; pero esto nada tiene que ver con la espacialidad. No todo lo objetivo tienen una ubicación".[20] A la pregunta "¿cómo se nos ha de dar un número, si no podemos tener de él ninguna representación o intuición?", se responderá diciendo que una palabra no requiere, para tener sentido, estar acompañada de una representación, pues basta con que la razón capte su sentido; así, a pesar de que los números sean independientes de la representación, el sentido de los términos numéricos puede ser reconocido en el contexto de una proposición que los contenga. Y este reconocimiento se realiza por la razón.

En tanto que rechaza los elementos kantianos

[19] *Ibid.*, p. 169.
[20] *Ibidem.* Cfr. p. 196.

que puedan conducirlo al idealismo,[21] se inclina más hacia la posición de Leibniz,[22] lo cual puede apreciarse en "Le nombre entier":

> Los teoremas de la aritmética no tratan jamás de cosas representadas. En verdad, tales objetos no son ni palpables, ni visibles, ni aun reales, si se llama real a lo que puede ejercer y sufrir una influencia. Los números no cambian; pues los teoremas de la aritmética encierran verdades eternas.[23] . .

Teoría semántica

Frege había elaborado un simbolismo, es decir, un sistema de signos, mediante el cual quería dotar a la lógica de un instrumento preciso para operar a la manera de un cálculo. A tal instrumento lo llamó "escritura conceptual" o "conceptografía".[24] En relación con esto, una de las primeras preguntas que iniciaron a Frege en el tratamiento del problema de los universales aparece ya en un artículo de 1882, donde, a propósito de la función que tienen los signos de representar

[21] Cfr. R. Grossmann, *Reflections on Frege's Philosophy*, pp. 29-30.

[22] Cfr. Ch. Thiel, *Op. cit.*, pp. 160 ss.

[23] G. Frege, "Le nombre entier", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1895), p. 74.

[24] Cfr. Idem, *Conceptografía*, ed. cit., p. 9.

lo que es diferente de ellos —en especial conceptos— y que no cae en la percepción sensible, se cuestiona la relación del signo con el concepto significado. Frege coloca al primero en el mundo real sensible y al concepto en un mundo objetivo que no es real de la misma manera que el sensible. Explica:

> Sin símbolos, sería difícil remontarnos hasta el pensamiento conceptual. Al dar el mismo símbolo a cosas diferentes aunque similares, propiamente ya no designamos la cosa individual, sino lo que tienen en común: el concepto. Y el concepto lo alcanzamos, primero, cuando lo designamos; puesto que en sí no se percibe, requiere de una representación sensible que pueda hacérnoslo aparecer. Así, lo sensible nos abre al mundo de lo no sensible.[25]

Como puede verse, los signos también representan conceptos (además de cosas). En una postura nominalista no sucedería esto, pues los signos, en especial los lingüísticos, no se refieren a los aspectos comunes o universales de las cosas, que es como están en el pensamiento; sólo designan objetos individuales. Lo problemático para Frege es ahora el *status* ontológico de los conceptos, representados por los signos. Si los conceptos no corres-

[25] Idem, "Sobre la justificación científica de una conceptografía", en *Ibid.*, p. 210.

ponden a las cosas individuales, si no tienen ningún fundamento en ellas y se reducen a la mera corporeidad del signo que los representa (acústica o gráficamente), entonces se habrá adoptado un compromiso ontológico de tipo nominalista; pero si los conceptos no son intramentales, aun fundados en las cosas, sino que son entidades exteriores a la mente y que el hombre interioriza al captarlas, entonces se habrá adoptado un compromiso ontológico de tipo realista extremo. Y esto último es en verdad lo que hace Frege, como veremos.

Ya que Frege elabora un sistema de signos con el que se pueda operar en forma calculística, se topa con el problema de las dimensiones que ha encontrado en el signo, y cuál es su *status* ontológico. Tales dimensiones son el sentido y la referencia. El sentido es el modo específico que tiene un signo de presentar una cosa al entendimiento; la referencia es esa misma cosa representada o designada.

Los signos lingüísticos sólo tienen referencia y sentido en el contexto de una proposición, y, por lo mismo, a través de ella —según Frege— deben buscarse. La referencia de los signos puede ser de dos clases: objetos y funciones. Pero también está el aspecto no-referencial, constituido por los sentidos y los pensamientos. Y, por fin, hay además representaciones. Por eso Frege distingue tres do-

minios o mundos ontológicos: uno interior (mental), al que pertenecen las intuiciones y representaciones; otro exterior y real al que pertenecen los objetos individuales (físicos); y otro objetivo no-real, al que pertenecen las demás entidades que no son reales a la manera de las cosas físicas, pero que son objetivas, como las referencias, los sentidos, los pensamientos, etcétera. Por reconocer este último dominio, Frege se granjea el calificativo de realista extremo. Ahora bien, no es precisamente un seguidor de Platón, sino que cae más bien dentro de la línea de Leibniz, y un tanto dentro de la de Bolzano.

Teoría ontológica

La teoría ontológica de Frege está en estrecha dependencia de su teoría semántica. Con Klemke, aceptamos que las categorías principales de la ontología fregeana son dos: lo referencial y lo no-referencial (y no el objeto y la función, como otros han interpretado). Objeto y función tienen ya el carácter de categorías derivadas. Lo referencial se divide justamente en objetos y funciones. Dentro de los objetos puede haber: cosas individuales, pertenecientes al mundo externo real, y otras entidades pertenecientes al mundo objetivo no-real, tales como números, valores de verdad, extensiones y correlatos de conceptos. Por su par-

te, las funciones pertenecen también a este mundo objetivo no-real, y pueden contarse como tales a las funciones matemáticas, los caracteres o propiedades, dentro de los que se incluyen los conceptos y las relaciones. Y, finalmente, hay entidades no-referenciales, como los sentidos y los pensamientos, que también pertenecen a este mundo de lo objetivo no-real.

Según lo anterior, las entidades que Frege acepta se ven divididas de acuerdo al siguiente cuadro de Klemke:[26]

ENTIDADES ONTOLOGICAS

Referencias	*No-referencias*
Objetos	Sentidos
Individuos	Pensamientos
Números	
Valores de Verdad	
Extensiones	
Correlatos de conceptos	
Funciones	
Funciones matemáticas	
Caracteres (Propiedades)	
Conceptos	
Relaciones	

[26] E. D. Klemke, "Frege's Ontology: Realism", p. 168. Cfr. G. Frege, "Sobre sentido y referencia", en Idem, *Estudios sobre Semántica*, trad. C. U. Moulines, Barcelona: Ariel, 1973

De esta manera, al encontrar que lo perteneciente al "mundo objetivo no-real" tiene su propia onticidad subsistente y autónoma con relación al mundo exterior y al mundo interior, sólo podemos ver en Frege un realismo extremo.

Teoría del conocimiento

El realismo extremo de Frege resplandece aún más en lo que bien podría considerarse como su teoría del conocimiento. En ésta hay tres cosas notables: (a) nos dice cómo tenemos pensamientos, (b) nos dice qué cosa son los pensamientos, y (c) nos dice cuál es su *status* ontológico.

Para Frege, el conocimiento parte de lo sensible, se inicia en las impresiones sensibles; pero, al igual que para Leibniz, lo sensible es sólo un llamado a lo no sensible, que se capta con la razón. Por ejemplo, el teorema de Pitágoras no es conocido sólo por los signos en que se expresa, que son sensibles, sino que lo sensible nos remite a la captación del pensamiento mismo de dicho teorema en la verdad que tiene como entidad objetiva no-real.

Hay que postular, en primera instancia, un mundo exterior al hombre y un mundo interior a él; en este mundo o "reino" interior se agrupan

(2a. ed.), p. 51. "Función y concepto", en *Ibid.*, pp. 33-34.

los actos cognoscitivos, bajo el nombre de "representaciones".

Para indicar su diferencia con respecto de lo perteneciente al mundo exterior, Frege las caracteriza de la siguiente manera:

> (a) Las representaciones no pueden ser vistas, ni tocadas, ni olfateadas, ni gustadas, ni oídas. (b) Las representaciones son una cosa que se tiene. Se tienen emociones, sentimientos, estados de ánimo, inclinaciones, deseos. Si alguien tiene una representación, ella pertenece al contenido de su conciencia. (c) Las representaciones tienen necesidad de un portador. Las cosas del mundo exterior son, en comparación, independientes. (d) Cada representación no tiene más que un portador; dos hombres no tienen la misma representación.[27]

Hay, pues, en primera instancia, dos reinos distintos: el exterior y el interior; al primero pertenecen las cosas individuales; al segundo, las representaciones.

Pero, observa Frege, el pensamiento no es miembro de ninguno de ellos. Evidentemente, el pensamiento no es una cosa como las del mundo exterior. Pero tampoco es algo del mundo interior, ya que, según se ha dicho, en el mundo interior lo que hay son representaciones, y el pen-

[27] G. Frege, "La pensée", en *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. de Claude Imbert, Paris: Ed. du Seuil, 1971, pp. 181-182.

samiento no consiste en representaciones. Y el pensamiento no es representación sobre todo porque no le conviene la propiedad que se asigna a ésta en el inciso (d). De otra manera no habría ciencia, sino que cada uno tendría su propia ciencia, incomunicable a los demás. Si esto fuera verdad, no tendría caso criticar las aseveraciones científicas, ni se podría hacer avanzar la ciencia, aún más: ésta sería imposible.

Esto conduce a Frege a la aceptación de otro reino ontológico diferente. Sus miembros coinciden con las representaciones en que no se pueden percibir sensorialmente, y coinciden con las cosas exteriores en que no requieren de un portador para existir. Pero se distinguen de las primeras en que no son subjetivas, y de las segundas en que no tienen una realidad espacio-temporal. Por eso llama a este reino "objetivo no-real". Frege aduce como ejemplo el teorema de Pitágoras, que es verdadero intemporalmente, independientemente de que se lo capte o no —esto es, sin necesidad de portador—, a la manera como un planeta ya está en interacción con otros planetas antes de que sea descubierto.

Además, nuestra manera de tener pensamientos es distinta de nuestra manera de tener representaciones. En efecto, las representaciones pueden ser producidas por nosotros, mientras que a los pensamientos los captamos; y esto es posible en virtud

de que poseemos la facultad espiritual de pensar, a la que le corresponde captar los pensamientos. Y el pensamiento mismo tiene consistencia de modo semejante a la verdad: lo verdadero es verdadero independientemente del hecho de que se lo considere como tal, se lo juzgue como tal y se lo admita como tal. Sin dependencia del tiempo en que es captado y sin dependencia del portador. Igualmente, el pensamiento es independiente del tiempo y del portador, se da intemporalmente y se da con una verdad y una consistencia autosuficientes.[28]

Podría objetarse que parece imposible el acceso a este reino del pensamiento si no está basado en la percepción sensible. Pero —insiste Frege— ¿con qué derecho? La impresión sensible, aunque para algunos es la única fuente de conocimiento, no es sino algo perteneciente a la representación sensible, y, por tanto, algo perteneciente al reino interior, que sólo pertenece, a su vez, a cada uno de sus portadores. Así, resulta necesario acceder al pensamiento por una clase de conocimiento no-sensible.

[28] Aquí se presenta una paradoja. Pues si pueden existir *en sí* "verdades eternas", deberían existir "falsedades eternas". A Frege se le presentaría así el sentimiento de la antinomia que experimentó Platón respecto de la contrapartida de las Ideas, que él veía como perfecciones, en las cosas imperfectas que también deberían tener sus Ideas correspondientes, tales como la basura, la maldad, la fealdad.

Consecuente con esto, concluye que se deberán distinguir: (a) un reino interior, al que pertenecen las representaciones y las percepciones sensibles, (b) un reino exterior constituido por cosas perceptibles a los sentidos, y (c) un reino de los pensamientos, constituido por entidades que no son perceptibles por los sentidos. Por tanto, para captarlos, será necesaria una facultad no sensorial, que es la razón.

Frege se ve conducido a una reflexión que revela claramente su realismo extremo:

> Un pensamiento que no haya captado yo jamás, ¿qué será para mí? Cuando yo capto un pensamiento, entro en relación con él y él conmigo. Ahora bien, puede suceder que piense hoy lo que no pensé ayer. Así se encuentra seguramente destruida la estricta intemporalidad del pensamiento. Pero se tenderá a distinguir entre sus propiedades esenciales e inesenciales, y se reconocerá como intemporal aquello cuyas solas cualidades inesenciales son afectadas por los cambios que sufre. Es inesencial esa propiedad del pensamiento que toca al hecho de que es captado por tal o cual ser pensante, o que resulte de ese hecho.[29]

Por último, contrapone el reino del pensamiento (objetivo no-real) y el reino de la interioridad humana (subjetiva mental), explicando la manera como un pensamiento puede actuar sobre el

[29] *Ibid.*, p. 194.

hombre. Influye sobre él al ofrecerse a su captación, y, mediante ella, a su captación como verdadero. Y su influencia se prolonga al mundo exterior (objetivo real), por los efectos de la acción humana que suscita. Sólo que un pensamiento no tiene realidad como las cosas exteriores; se le puede llamar, por eso, objetivo no-real. Sin embargo, el pensamiento tiene un *status* ontológico tal que modifica interiormente al que capta su verdad, quedando él mismo inmodificado en su verdad. Frege concluye:

> Los pensamientos no son en absoluto irreales, pero su realidad es de naturaleza distinta de la que pertenece a las cosas. Su eficiencia es liberada por el actuar de aquel que los piensa, sin la cual no tendrían ningún efecto —al menos en lo que yo alcanzo a ver claro—. Además, el hombre que piensa no produce los pensamientos, debe tomarlos como son. Ellos pueden ser verdaderos sin ser de hecho pensados, incluso, no son totalmente irreales, si al menos pueden ser captados y su acción puede ser liberada por aquél que los piensa.[30]

Resulta claro que el pensamiento tiene una determinada realidad, su *status* ontológico no se reduce a ser una afección de la mente o un contenido de conciencia: no pertenece al reino interior. Pero su realidad exterior no puede confun-

[30] *Ibid.*, p. 195.

dirse tampoco con la realidad propia de las cosas sensibles. ¿De qué tipo es, entonces, su realidad? Frege se contenta con decir que es distinta de la del reino interior tanto como de la del reino exterior, y que no es captada por los sentidos, sino por la razón. Sin embargo, ya sabemos el tipo de realidad que le concede en otros pasajes de su obra.

Conclusión

Llegados a este punto, las conclusiones parciales de realismo extremo en Frege nos llevan a la conclusión general de que en verdad se le puede atribuir. Pero no es un realismo extremo igual sin más al de Platón, sino de un tipo semejante al de Leibniz[31] y al de Bolzano.[32] Tal realismo extremo consiste en postular a los universales con un *status* ontológico de entidades auto-subsistentes, objetivas y que no están sujetas a las condiciones espacio-temporales, es decir, no se requiere que estén colocadas en un lugar ni en el tiempo, ni que los objetos físicos participen de ellos. Basta con aceptar, como lo hace Frege, una clase que contiene como miembros tales entidades abstractas "objetivas no-reales".

[31] Cfr. Ch. Thiel, *Op. cit.*, pp. 161 ss.

[32] Cfr. R. Grosmann, "Frege's Ontology", en *Essays on Frege*, pp. 80 ss.

GEORGE EDWARD MOORE

Las dos ontologías de Moore

La explicación de los universales adoptada por Moore es realista. Gustav Bergmann distingue dos ontologías, o mejor: dos periodos, en la ontología de Moore. Pero en ambas se manifiesta realista. Su realismo aparece de manera positiva en su defensa de los universales en ambas épocas.

Primera ontología

La primera ontología pertenece a la época de los *Principia Ethica,* y el problema de los universales aparece referido al concepto del *bien.* Queriendo combatir lo que llama la "falacia naturalista" cuestiona la posibilidad de que el bien sea una propiedad natural que pertenezca a las cosas espacio-temporales. Eso llevaría a pensar que el bien es otra más entre las cosas naturales, igualmente sujeta al cambio. Se debe distinguir, por ello, entre las propiedades naturales de los objetos y ciertos predicados simples, como el bien, que no son reductibles entre sí. En el caso de las propiedades naturales, su existencia es dependiente

de los mismos objetos a los que pertenecen; pero esto no ocurre con los predicados simples, que manifiestan una existencia superior e independiente de las cosas del mundo espacio-temporal. Lo cual se manifiesta, para Moore, en que al remover las propiedades naturales de los objetos éstos desaparecen, pero al no predicarles el bien, "esto no ocurre".[1]

Descubrimos, primeramente, que habla de propiedades naturales y de propiedades que no lo son, como *el bien*. El soporte de esta distinción, como lo hace notar Bergmann, es el supuesto de que las entidades simples son universales, y que los universales son de dos clases.[2]

La primera clase de universales es la de aquellos que están incluidos en complejos, porque, como el bien, no dependen para su existencia del hecho de ser inherentes a las cosas como las demás propiedades, y, al no inherir en objetos, no pueden ser ejemplificados. En otras palabras, no guardan ninguna relación con los objetos individuales, son universales no-relacionales, y, por ser de este modo, contrario al de las propiedades naturales, son propiedades no-naturales.

1 G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge: University Press, 1954 (reimpr.), p. 41.

2 Cfr. G. Bergmann, "Inclusion, Exemplification, and Inherence in G. E. Moore", en E. D. Klemke (ed.), *Studies in the Philosiphy of G. E. Moore*, Chicago: Quadrangle Books, 1969, p. 85.

Los de la segunda clase, en cambio, sí son ejemplificados por complejos; de este modo, son universales relacionales, están en las cosas, como inherentes en ellas, y son, así, propiedades naturales. Esta clase encierra a tres subclases: (i) las propiedades ordinarias, tales como el color, la dureza, etc., (ii) las cualidades coordinadas, tales como el aquí, el ahí, el ahora, el entonces, etc., y (iii) la existencia. Las propiedades ordinarias inhieren sencillamente en las cosas a las que pertenecen, constituyendo su naturaleza. Las propiedades coordinadas son las que dan determinación y acabamiento a las naturalezas de las cosas en cuestión. La existencia es la propiedad que actualiza a esa naturaleza ya dispuesta. De una manera discutible, Bergmann encuentra que "la existencia (iii) corresponde al *esse* de Santo Tomás, y las cualidades coordinadas (ii) corresponden a las *haecceitates* de Escoto".[8] Pero, de cualquier manera, los distintos universales tienen un *status* ontológico realista.

Segunda ontología

La segunda ontología pertenece a la época de *Some Main Problems of Philosophy*, y el problema de los universales se encuentra más directamente referido al *status* ontológico de los mismos. Moore define la realidad de los universales en

[8] *Ibid.*, p. 88.

cuanto a la existencia. Primeramente postula una ontología según la cual el universo tiene tres clases de componentes: (i) individuos, (ii) verdades o hechos, y (iii) universales. Los más evidentes son los individuos, de ellos simplemente puede decirse que existen, sin encontrar objeción. Pero al pasar a considerar las verdades y los universales, se encuentra mucha resistencia para aceptarlos como existentes, esto es, como reales. Algunos autores dirán de ellos, con mucha vaguedad y misterio, que subsisten. Y se cree que así se ofrece una distinción conveniente de *status* ontológico para lo individual y para lo universal. Tal vez sea por la "naturalidad" que nos parece encontrar en esa tesis. Pero Moore se opone a esta distinción, sobre la cual no tenemos la evidencia ni el criterio suficiente demarcados. ¿Por qué aceptar que sólo existen los individuos y no las verdades y los universales? Aunque no es tan natural —y siempre hay que sospechar de lo "natural"—, de alguna manera puede decirse que los universales y las verdades tienen la misma fuerza de existencia que los individuos. Así evitaremos la otra "falacia naturalista" de considerar que la existencia se reduce a la existencia individual. Y es que, para Moore, no hay motivos suficientes para decir que los individuos alcanzan una existencia que los universales no alcanzan sólo por el hecho de que no son individuos. La única fundamentación

de la tesis individualista es que los individuos son individuos y que las verdades y los universales no lo son. Pero, evidentemente, este criterio y fundamento es por demás inconsistente. En lugar de distinguir entre existentes y subsistentes, incluyendo en los primeros a los individuos y en los segundos a las verdades y a los universales, es más útil y sintomático distinguir entre existentes y no existentes. Por ejemplo, debería colocarse dentro de lo no existente a las cosas imaginarias o imposibles tales como las quimeras, espejismos y otras fantasías de esta suerte, que no pertenecen en absoluto al universo; pero, comparados con ellos, las verdades y los universales ciertamente se incluyen de lleno en lo existente. En todo caso, es más provechoso contarlos entre las cosas existentes y reales que en las imaginarias o imposibles. En este sentido, "la propiedad de ser que ciertamente pertenece a las verdades y a los universales *tanto como* a los individuos es siempre mucho más importante que cualquiera que distinga a unos de otros".[4]

En esta segunda ontología Moore sigue manteniendo que las entidades simples son universales. Hay universales: son los simples. Pero aparece una diferencia con respecto a la anterior ontología.

[4] G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, London: Allen and Unwin, 1953, pp. 372-373.

Cada entidad universal es doble, por ejemplo, en cada cosa roja no sólo hay el universal rojez, sino que hay este-rojo, y es dos cosas, *este y rojo*. El conjunto de todos los universales nos dan varios particulares o individuos, que se forman añadiendo a cada universal el determinativo "este"; cada uno de ellos es un *individuo perfecto*, y el conjunto de ellos nos da una *substancia individual*. El nexo entre una substancia y su propiedad o atributo es la inherencia.

Moore se esfuerza, sin embargo, por mantener entidades no-relacionales, como el espacio y el tiempo.

Aunque el ente por excelencia es la substancia individual, Moore no desea excluir, nominalísticamente, a los universales, sino persistir en su realismo. Las relaciones existen, aun entre propiedades, como entre dos verdes, dos redondeces, etc. Sin embargo, llama mucho la atención el que Moore reconozca a esta relación un *status* ontológico. Porque la dificultad sigue en cuanto a las propiedades no-naturales; en efecto, los universales de su segunda ontología no las incluyen a éstas, sino solamente a las propiedades o relaciones "ordinarias", que son todas relaciones ejemplificadas por individuos perfectos, tales como estar a la izquierda de alguna cosa, ser más roja que ella, y, además, "la *similaridad*".[5]

[5] G. Bergmann, *Art. cit.*, p. 92.

De esta manera podemos tener el inventario de su segunda ontología; Incluye, sin duda, las misteriosas propiedades no-naturales; pero, además de ellas detectamos tres clases de entidades simples, que se pueden enlistar de acuerdo a un *status* ontológico descendente. (i) Substancias individuales, (ii) individuos perfectos, y (iii) universales relacionales. Entre ellos se dan dos vínculos fundamentales, la inherencia y la ejemplificación, de modo que "los universales son ejemplificados por los individuos perfectos, los cuales, a su vez, inhieren en las substancias individuales".[6] Por consiguiente, a pesar de que los universales tienen un rango menor de onticidad, la postura de Moore frente al problema de los universales sigue siendo realista.

Esta postura aparece de manera negativa en su oposición al nominalismo de G. F. Stout, quien sostiene que todo carácter que caracteriza a una cosa concreta o individuo concreto, es particular y no universal. Moore analiza los términos "carácter", "cosa concreta" e "individuo concreto" buscando su cabal significado, y se opone a la tesis de Stout. Da muestras de realismo al aceptar la existencia de universales: los caracteres de las cosas son universales y no particulares. Por ejemplo, es falso que lo que expresamos al decir "es roja" sea algo

[6] *Ibidem.*

que no puede más que caracterizar a una sola cosa concreta.[7] Supongamos que A y B son dos cosas localmente separadas. El color rojo que caracteriza a A y el color rojo que caracteriza a B son colores que están localmente separados, pero en definitiva son el mismo color.[8] Se trata de una identidad que hace de dicho carácter un universal. Los caracteres no tienen el mismo *status* ontológico que las cosas concretas individuales.

Moore argumenta por exclusión; si pensamos que la expresión "es particular" implica a "caracteriza a una sola cosa", la primera dificultad con la que nos topamos es que muchos caracteres que tienen las cosas concretas no son particulares, por ejemplo, el mismo "caracterizar". Y no vale argüir que éstos serían la excepción a la regla. Más aún, en el caso en que ciertos caracteres se apliquen a una sola cosa concreta, habría motivo para dudar de que fueran caracteres. Vemos así que lo que pasa es que el mismo término "carácter" no ha sido suficientemente dilucidado. Podría entonces argumentar alguien que se da a "carácter una acepción amplia, según la cual pueden designarse como caracteres los que se apliquen a una sola cosa concretas, y entonces habría caracteres particulares

[7] Cfr. G. E. Moore, "Are the Characteristics of Particular Things Universal or Particular?", en R. J. Van Iten (ed.), *The Problem of Universals*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1970, p. 160.

[8] Cfr. *Ibid.*, p. 162.

tanto como caracteres comunes. Pero entonces también se puede argumentar, *a pari ratione*, que igualmente habría universales comunes y universales que se puedan aplicar a una sola cosa, sin que nada lo impida lógicamente. El asunto es simple: estaríamos usando la expresión "es universal" con la misma amplitud que se ha permitido a la expresión "ser un carácter"; de esto se sigue, consistentemente, que en esa acepción y en ese sentido hay caracteres de cosas concretas que son universales así como también otros que no lo son. Y al menos se habría llegado a algo, a saber: que hemos determinado un uso de la expresión "es universal", tomada en sentido amplio, según el cual designamos a los caracteres. Y puesto que tenemos un uso correctamente establecido, podemos con facilidad pasar a decir que en ese uso todo carácter, pertenezca a una sola cosa o a muchas, es universal. Lo cual conduce a postular, con firmes bases, que los universales existen, dependiendo su existencia de la misma lógica interna con la que se han demostrado los caracteres en las cosas del mundo que todos aceptamos, los individuos. La aceptación de los universales, según Moore, tiene ya su prueba y su sentido; tiene una prueba, la misma de los caracteres aceptados en los individuos; y un sentido, a saber, "en el cual 'es universal' es simplemente lógicamente equivalente a 'o es un predicable de algo o es una

relación' ".[9] Con lo cual Moore persiste en su aceptación decidida de los universales como entidades reales y existentes.

Conclusión

De acuerdo a las dos ontologías sucesivas que profesa Moore, el universal tiene un *status* ontológico de entidad autosubsistente. En ambos periodos aparece la misma consideración, variando solamente los matices. Por ello podemos ubicar a Moore en la línea del realismo extremo.

[9] *Ibid.*, pp. 165-166.

BERTRAND RUSSELL

Universales y relaciones

Russell adopta, frente al problema de los universales, una postura realista. El comienzo de esta postura data de la célebre sección 55 de su obra *The Principles of Mathematics* (1903), en la que ve muy claro que por lo menos la diferencia que se da entre las cosas debe existir como tal. Esto le conduce a la postulación de las relaciones como entidades autosubsistentes; aun cuando las propiedades monádicas de las cosas puedan considerarse como dependientes de la cosa en la que radican, esto no puede decirse de las relaciones. Y, dado que no dependen de las cosas entre las que se dan para existir, son entidades independientes. Tomemos como ejemplo, nos insta Russell, el concepto general de diferencia; si decimos que "A difiere de B" y que "C difiere de D", estamos señalando que entre ellos existe la misma relación, a pesar de que, precisamente, estemos hablando de la relación de diferencia.

Con ello nos vemos obligados a admitir que las relaciones son algo distinto de las instancias en las que se particularizan. Ciertamente hay mu-

chos casos o instancias de diferencias, esto es, de cosas que son diferentes entre sí; pero todas esas instancias de la diferencia, o de cualquier otra relación constituye un universal. Por lo menos se ve clara la existencia de lo universal en el ámbito de las relaciones; de modo que las relaciones existen por sí mismas independientemente de sus instancias, "y se puede decir que las instancias, en locución platónica, participan de la naturaleza de la diferencia",[1] o de cualquier otra relación a la que pertenecen.

Esta postulación de los universales a través de la postulación de las relaciones por parte de Russell puede ser considerada en el conjunto general de su filosofía de esa época como una tesis decisiva. En primer lugar, el contexto en el que surge esta tesis es la concepción pluralista del mundo; es decir, el universo es un compuesto de entes distintos y múltiples; tales entes son ontológicamente independientes los unos de los otros; sin embargo, mantienen relaciones diversas entre sí. En segundo lugar, Russell opone a Leibniz y a Bradley —que negaban la realidad de las relaciones— el que las relaciones son reales, y con una realidad

[1] B. Russell, *The Principles of Mathematics*, London: Allen And Unwin, 1972 (reimpr.), p. 50. Para una discusión de los problemas que encierra esta formulación, cfr. J. A. Robles, "B. Russell: Relaciones y universales", en *Crítica*, 5 (1971), pp. 68-75. Idem, "Teoría de relaciones y universales en Bertrand Russell", en *Dianoia*, 20 (1974), pp. 86-97.

distinta de la que tienen las cosas que conectan. En tercer lugar, Russell da el paso decisivo, sosteniendo que la especificidad de las relaciones no se agota en cada uno de los casos o instancias en los que alguna de ellas se encuentra realizada individualmente, pues, según parece, esto equivaldría a negar la distinción radical entre las relaciones y sus extremos relacionados. Y, en cuarto lugar, la aceptación de que la especificidad de una relación no se agota en sus instancias implica la postulación de que las relaciones son universales.[2] Por lo menos ya hay universales que existen.

Posteriormente, en *The Problems of Philosophy* (1912), Russell da un paso más y encuentra en la teoría de las ideas de Platón un intento de resolver ese problema decisivo. Aún más, parece aceptar en substancia la tesis ontológica de Platón, añadiéndole sólo modificaciones accidentales que la hacen más acorde con el ideal científico de Russell. Pero, en todo caso, se trata de una postura platónica, si bien en sentido amplio.[3]

Exigencias de un lenguaje perfecto

Russell tienen muy claro que se debe aceptar

[2] J. A. Robles, "B Russell: Relaciones y universales", pp. 76-77.

[3] B. Russell, *Los problemas de la filosofía*, México: Ed. Nacional, 1975, p. 108.

la existencia de los universales porque sin esa aceptación no se podrían explicar hechos del mundo y del lenguaje que son innegables. En cuanto a las cosas del mundo, simplemente quedarían sin explicación las propiedades, cualidades y relaciones (siendo estas últimas los universales por excelencia); en cuanto a las cosas del lenguaje, quedaría sin explicación la naturaleza de la proposición, que es relacional, y exige que los elementos que en ella figuran y la relación misma que entre ellos se entabla tengan un referente real.

En efecto, en cuanto a las cosas del mundo, nos referimos a lo que experimentamos con los sentidos como a algo *particular*. En cambio, lo que varios particulares tienen en común es referido como un *universal*. Russell se expresa, en cuanto al universal, a la manera platónica, es decir, se distinguiría de los particulares al modo como la blancura y la justicia se distinguen de los actos particulares justos y de las cosas particulares blancas.[4]

Asimismo, nuestro uso del lenguaje nos revela que los nombres propios designan cosas particulares. En cambio, los nombres comunes, los adjetivos, los verbos, las preposiciones y demás partículas designan cosas universales. Podrá citarse el contraejemplo de los pronombres, que parecen

[4] *Ibid.*, p. 110.

designar particulares, pero lo hacen ambiguamente, y sólo por el contexto podrá precisarse su designación.[5] En cuanto a la reflexión sobre el lenguaje nos percatamos que los universales que se enuncian con substantivos y adjetivos han sido ampliamente reconocidos, mientras que los que se enuncian con verbos y preposiciones han sido muy relegados. Russell ve en esto un error en el análisis lingüístico que operan algunos filósofos. Pues los nombres comunes y los adjetivos representan cualidades de cosas individuales, pero los verbos y las preposiciones representan relaciones. Esto los hace más problemáticos y fácilmente relegables. Así surgió, según Russell, la falaz consideración del enunciado bajo el modelo de la inherencia, siendo que es más adecuado el modelo de la relación. Ese modelo inadecuado no habría permitido aceptar las relaciones como entidades distintas e independientes de sus términos. Pero objeta que entonces no habría pluralismo ni interacción en el cosmos, pues las interacciones, al ser relaciones, deberían ser negadas.[6]

Pero Russell quiere a toda costa salvaguardar la estructura relacional del mundo y la estructura relacional del enunciado lingüístico; y para ello postula la existencia de universales, y sobre todo, postula como necesaria la existencia de las rela-

[5] *Ibidem.*
[6] *Ibid.*, p. 112.

ciones. Por lo menos ellas deben existir, aunque cause más renuencia la aceptación de otros objetos universales. Supongamos que alguien se empeña en negar todos los universales; llegará el momento en que se dé cuenta de que no puede negar un tipo de éstos. En todo caso, no le podríamos demostrar la existencia de universales tales como las cualidades, representadas por los nombres comunes y los adjetivos; pero le podemos demostrar contundentemente que al menos es necesario que existan esos universales que son las relaciones, representados por los verbos y las preposiciones. De otra manera las proposiciones carecerían de significación, el lenguaje carecería de referencia.[7]

A pesar de haber tomado rumbos diferentes su filosofía, siempre sostuvo la existencia de las relaciones, y, con ello, la realidad de los universales.[8]

El mismo señala como postura definitiva en *My Philosophycal Development* (1959), ese realismo; en dicha obra manifiesta de modo expreso su solución al problema del *status* ontológico de los universales. En el lenguaje expresamos la estructura del mundo, y lo más importante es ser conscientes de la conexión que se da entre nues-

7 *Ibid.*, p. 113.

8 Cfr. Idem, "On the Relations of Universals and Particulars", en Idem, *Logic and Knowledge*, London: Allen and Unwin, 1956, p. 112. Idem, "The Philosophy of Logical Atomism", en *Ibid.*, p. 206. Idem, *An Inquiry into Meaning and Truth* Harmondsworth: Penguin, 1973, pp. 327-328.

tras expresiones y la realidad. Entre nuestras expresiones se cuentan las de relación; por lo mismo, es evidente que existen hechos de relación. Sea, por ejemplo, la proposición "Filipo fue el padre de Alejandro" o "Alejandro antecedió a César". Recordando su polémica con los neo-idealistas ingleses, Russell sabe que el idealista estará tentado a interpretar la relación que se enuncia en esas proposiciones como obra del pensamiento. Pero él está seguro de que los hechos relacionales son reales. El problema que surge siempre es el de decidir si también la relación es algo real. Y hay bases para responder afirmativamente. Partiendo del lenguaje, no podemos describir inteligentemente muchos acontecimientos si no dispusiéramos de palabras de relación. Aunque el mundo fuera coherente, sin tales expresiones de relación sólo podríamos describirlo como un complejo de cosas disparatadas. La necesidad de las expresiones de relación es evidente. Y, aunque Russell no se atreve a decirlo de manera tajante, parece inclinarse también con mucha claridad a la postulación de la existencia independiente de las relaciones. Se mantiene reservado por darse cuenta de que es una cuestión metafísica. Dice: "Esto no resuelve la cuestión metafísica, pero llega tan cerca de dar una respuesta como mi saber alcanza".[9]

[9] Idem, *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Madrid: Alianza, 1976, pp. 180-181.

Y la vía de acercamiento que ha adoptado, la del lenguaje, le indica que la mejor respuesta es la de afirmar la realidad de los universales, concretamente, la de las relaciones.

Conclusión

Ya que a través de su evolución filosófica Russell siempre ha tenido como cierto el *status* ontológico de los universales como realidades autosubsistentes sin las cuales no puede explicarse el conocimiento científico, su postura ante el problema puede clasificarse nítidamente como realista extrema.

RUDOLF CARNAP

La cuestión de la extensión y la intensión: las entidades abstractas

Carnap no sostiene explícitamente una tesis acerca de la existencia de los universales. Esto se debe a su continuo afán de evitar cuestiones metafísicas y a su convencionalismo pragmático en epistemología. Pero puede decirse que, al menos implícitamente y tal vez a pesar suyo, se ubica en el campo del realismo.

Lo que le lleva a esta posición realista es su deseo de dar cuenta de la *intensión* de las expresiones además de la extensión. Hay puntos ineludibles que le hacen ver la insuficiencia de una semántica solamente extensionalista. Se da cuenta de que las expresiones, por ejemplo, de predicado, a pesar de ser numéricamente distintas, deben relacionarse con una y la misma entidad. Y esa entidad viene a ser el contenido intensional de dichas expresiones, es una *entidad intensional* o *entidad abstracta.* (Aunque, como veremos, la introducción de tales entidades es sólo un postulado epistemológico, no ontológico).

Esta consideración surge desde el nivel cognos-

citivo de los fenómenos. Los fenómenos u objetos se hallan estructurados en configuraciones. Y, al contrario de Wittgenstein, Carnap cree que las configuraciones de objetos, esto es, los estados de cosas, tienen ellos mismos su propia entidad. No se reducen a ser meros conglomerados de individuos.[1] En el nivel lingüístico, esto se manifiesta en su creencia de que los signos no se concretan a denotar el conglomerado de individuos, en lo que consistiría su extensión. Hay algo que el hablante desea significar además de la extensión, y esta cosa distinta es precisamente la intensión. La intensión es una condición que los signos deben satisfacer para que se hallen dispuestos para el uso correcto según lo que desea el hablante. Así pues, la intensión, a título de condición, tiene cierto contenido, cierta entidad.[2] Por ejemplo, intensionalmente, algo debe corresponder a los signos matemáticos para que satisfagan la intención que asiste al usuario cuando los usa, para que no sean meras configuraciones simbólicas vacías.

Carnap se ve obligado a introducir intensiones, i.e. entidades intensionales, lo cual le llevaría a

[1] Cfr. M. Beuchot, "Rudolf Carnap y la metafísica", en *Revista de Filosofía* (México), 8 (1975), pp. 351-388. R. Carnap, *The Logical Structure of the World*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969, p. 25.

[2] Cfr. Idem, *Meaning and Necessity*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970 (6a. reimpr.), pp. 16 ss.

reconocer la existencia de entidades abstractas. Pero, a fin de evitar todo compromiso ontológico, introduce la consideración de tales entidades como postulados metodológicos o epistemológicos. Dicha postulación tiene sentido si hace avanzar la ciencia; esto es, si tiene valor utilitario, siendo así una postura pragmatista o convencionalista. Con todo, se vale de este convencionalismo para introducir dichas entidades abstractas, exigidas por la semántica, y de esta manera mostrar que un empirismo puro es insatisfactorio. En cuanto a la introducción de tales entidades abstractas que pueden ser útiles, establece el principio del convencionalismo, expresado como *principio de tolerancia* en cuanto a la introducción de entidades en un sistema. Se ha de tolerar la introducción de entidades abstractas en la medida en que sea epistemológicamente necesario, sin tener que entrar directamente a la cuestión de su *status* ontológico, sino sólo atendiendo a la conveniencia de la teoría.[3]

Dada esta exclusión de compromisos ontológicos, en base al convencionalismo Carnap encuentra posible profesar el platonismo para ciertos aspectos de la teoría y el nominalismo para otros. Por ejemplo, se puede ser nominalista para la cuestión de los individuos, postulando con vigor

[3] Cfr. Idem, *Logische Syntax der Sprache*, Wien: Springer Verlag, 1968 (2a. ed.), pp. 44-45.

la existencia de las entidades individuales que fenoménicamente se ofrecen a nuestra experiencia, y según la denotación extensional de las expresiones (sobre todo de los términos de predicado); así como se puede ser platónico es cuanto a la aceptación de entidades abstractas, tales como los referentes intensionales de las expresiones (por ejemplo, de predicado), las relaciones que se dan entre los individuos y las clases. Todo ello sin que sea necesariamente una cuestión ontológica de la teoría, sino metodológica o epistemológica, esto es, convencionalista.

Cuestiones internas y externas

Para reafirmar su exclusión de compromisos ontológicos, Carnap se atiene a la sola consideración de los problemas que de manera directa surgen al construir un sistema o marco lingüístico. Y, al construir un sistema lingüístico, hay cuestiones que surgen en relación a los elementos mismos del sistema tomados individualmente, esto es, al interior de él, y hay otras que surgen en relación a la totalidad del sistema, esto es, desde el exterior. De ahí que haya dos clase de cuestiones que podríamos llamar "ontológicas", *internas* y *externas* al sistema.

Ambos tipos de cuestiones se refieren a la introducción de formas lingüísticas en el marco del

sistema. Las cuestiones internas de introducción de expresiones tales como predicados, clases, etc., se plantean sobre las mismas formas lingüísticas individuales, y se resuelven por métodos lógicos o empíricos, según se trate de un marco lógico o fáctico.

Por otra parte,

> de las cuestiones internas podemos distinguir claramente las cuestiones externas, es decir, las cuestiones filosóficas concernientes a la existencia o realidad del sistema total de las nuevas entidades.[4]

Carnap declara, cautelosamente, que a muchos filósofos les parece que una cuestión de esta clase es ontología y que debe tratarse antes de introducir cualquier forma nueva de lenguaje. Pero, según él, esto es equivocar el proceso. Se piensa que solamente si se tiene la intuición ontológica de las entidades correspondientes es válida la introducción de expresiones o formas lingüísticas, porque entonces tal introdución estaría validada por la realidad. En contra de ello establece que no es necesaria ninguna legitimación teorética u ontológica de las entidades antes de introducir formas

[4] Idem, "Empirismo, semántica y ontología", en J. Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1974, vol. II, pp. 410-411.

lingüísticas que les serían correspondientes. La razón es sencilla: el hecho de introducir en un discurso nuevas formas lingüísticas no implica la aceptación de la realidad de los objetos de dicho discurso. Lo único que cuenta es el marco de referencia en el que se mueve el proceso formal, y este marco siempre es determinado desde el interior del lenguaje, no tiene por qué emparentarse con la aceptación de entidades de cualquier clase. Presionando más, Carnap interpreta la expresión "aceptación de entidades" simplemente como la aceptación de un marco de referencia, como la pura aceptación de las formas lingüísticas mismas. Según esto, sería equivocado pensar que al hacer la introducción lingüística se está haciendo una presuposición ontológica. Lejos de ello, no existe en ella ninguna aseveración sobre la realidad de las entidades. Todo se rige por el convencionalismo y el principio de tolerancia, que obligan a aceptar las expresiones de un discurso por parte de alguien, siempre y cuando se puedan aportar las bases formales y conceptuales intrínsecas a ese lenguaje y que lo hacen funcionar. Es una cuestión de funcionalidad. Si el lenguaje funciona, debe aceptárselo, porque con ello da garantía de sí mismo, sin importar las ulteriores consideraciones ontológicas. Más aún, esas consideraciones sólo producirán pseudo-proposiciones. Ni siquiera proporcionan una aserción. Y, ya que

no hay aserción al respecto, no se manejan aquí la verdad ni la falsedad, estamos a nivel operatorio, práctico. Lo que interesa es que la admisión de formas lingüísticas sea funcional, esto es, no verdadera ni falsa, sino más o menos oportuna, fructífera y conducente a los propósitos para los que se destina ese lenguaje. Basta encontrar buenos motivos funcionales y operacionales para admitir esas formas lingüísticas problemáticas, y el asunto está concluído, porque es un asunto de decisión, a saber, la decisión utilitarista de aceptar o rechazar las entidades que las expresiones representan.

Pero llega un momento en que Carnap se da cuenta de que en la teoría construida se tiene que adoptar un compromiso ontológico, siempre en relación al sistema. Aunque lo hace solamente de manera muy velada, y debatiéndose contra la exigencia de aceptar cualquier tipo de platonismo, cosa que no puede lograr cabalmente por su otra preocupación de salvar las intensiones y las entidades abstractas. En efecto, Carnap no puede evitar el llegar a la conclusión famosa de Quine, en sentido de que es necesario adoptar un compromiso ontológico; y, así, después de su ensayo sobre empirismo, semántica y ontología, desde 1956, se enfrenta a las objeciones del nominalismo que sostienen Quine y Goodman. Aun los nominalistas veían excesivo su convencionalismo, especial-

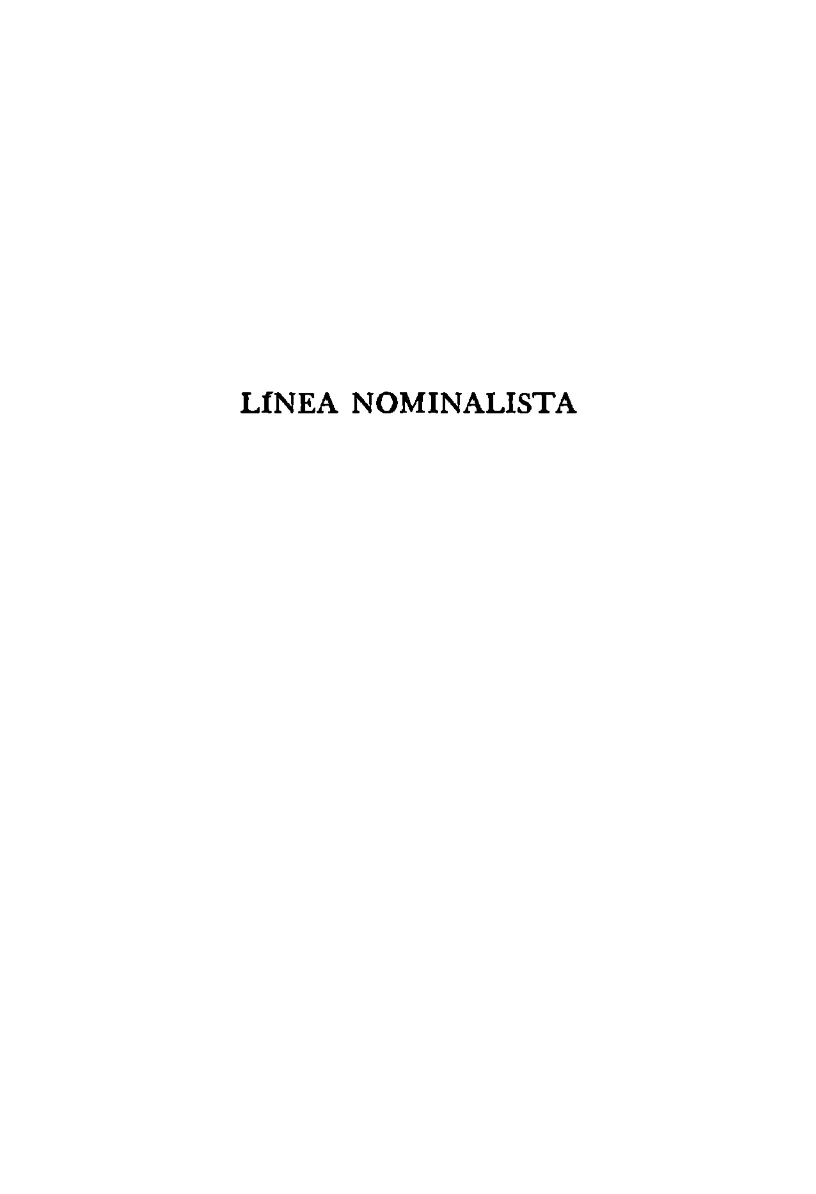
mente Quine. Para rebatirlos, Carnap distingue entre lenguaje observacional y lenguaje teorético; por una parte, decide que el lenguaje observacional ha de ser nominalista y finito, en el sentido de contener pocas aseveraciones ontológicas —las menos posibles—; y, por otra parte, ostenta un lenguaje teorético de carácter platónico. Así satisface a los nominalistas, pues sólo el lenguaje observacional puede tener una interpretación usual y regular. Pero el lenguaje teorético sólo puede tener una interpretación indirecta, por la mediación de las reglas internas al sistema o cálculo, que sólo se relaciona con la parte observacional de manera pragmática. Y, de manera truculenta, puede incluir en el lenguaje teorético enunciados ontológicos sin mantener con ellos un compromiso ontológico: "Así, Carnap incluye enunciados platónicos tales como 'Hay propiedades' en el lenguaje teorético, sin verse comprometidos a la aceptación de entidades abstractas".[5]

Conclusión

De acuerdo con lo anterior, Carnap no toma partido explícitamente por alguna de las soluciones consuetudinarias al problema de los univer-

[5] G. Küng, *Ontology and the Logistic Analysis of Language. An Enquiry into the Contemporary Views on Universals*, Dordrecht: Reidel, 1967 (2a. ed.), p. 101.

sales; pero, dado que llega a aceptar en el lenguaje teorético enunciados que, en una interpretación ontológica de su neutralismo epistemológico, serían platónicos, sólo podemos incluirlo en la vertiente realista.



LÍNEA NOMINALISTA

LUDWIG WITTGENSTEIN

Desarrollo e influencias

Tal vez el problema más arduo que se presenta al considerar a Wittgenstein es el de sus cambios de perspectiva filosófica. Mucho se ha discutido en torno al cambio de las explicaciones del lenguaje que ofrece. Presenta dos tesis distintas: una es la teoría pictórica o modélica expuesta en el *Tractatus Logico-Philosophicus;* otra es la teoría de los juegos de lenguaje expuesta en las *Philosophical Investigations.* Pero, a pesar de tal distinción, nos parece que hay una línea de continuidad. Por lo pronto, la segunda teoría no anula a la primera, y la primera es importante, sobre todo por el influjo que ejerció sobre autores tan connotados como Austin y Strawson. A pesar de las diferencias que han mantenido entre sí estos tres autores —y aun polémicas, como en el caso de los dos últimos—, se puede notar una semejanza de fondo en sus posturas sobre los universales. Esta semejanza se debe a la que manifiestan en cuanto a sus respectivas teorías sobre el lenguaje. La teoría de Wittgenstein llamada "teoría pictórica del lenguaje", aunque no fue su teoría definitiva,

dejó una honda influencia en sus seguidores; de ella se deriva la "teoría de la correspondencia", que es la de Austin y Strawson.[1] Aloysius P. Martinich ha aportado sólidos argumentos para establecer esta dependencia de dichas teorías del lenguaje.[2] El punto importante es que la semejanza entre teorías del lenguaje ha condicionado semejantes posturas ante el problema de los universales.

El universal y la estructura lógica

Ubicado en la teoría pictórica, en su *Tractatus* Wittgenstein analiza la estructura de lo real. Notoriamente dirige su atención a los individuos y quiere dar cuenta de ellos. El mundo está constituido por estados de cosas que incluyen hechos, y éstos incluyen cosas u objetos. Los objetos individuales son los componentes últimos del mundo, y se ordenan conforme a estructuras. La estructura paradigmática es la proposición atómica, y encuentra deseable que lo que en ella tenga valor re-

1 Cfr. M. Beuchot, "Wittgenstein, Austin y Strawson sobre la ontología de los universales", en *Revista de Filosofía* (México), 13 (1980), pp. 157-161.

2 Para una explicación de la teoría pictórica y de la teoría de la correspondencia, así como de la dependencia de la segunda con respecto a la primera, cfr. A. P. Martinich, "Austin, Strawson and the Correspondence Theory of Language", en *Crítica*, vol. IX, n. 26 (1977), pp. 39-62.

presentativo sea el nombre individual. El nombre es el signo por excelencia porque el objeto individual, que representa, es el elemento por excelencia de la realidad.[3] Los predicados y las relaciones —en tanto que predicados— sólo tienen un valor auxiliar.

Al operar este reduccionismo en favor del nombre, Wittgenstein se muestra nominalista, pues los signos de predicado implicarían una evidente universalidad. Ciertamente los signos de predicado no reciben igual tratamiento que los nombres de objetos, pero le parece lo más deseable eliminar los signos de predicado de su lenguaje ideal y que sólo figuren nombres de objeto. Incluso los signos de predicado de lenguajes no-ideales son reducidos estructuralmente a configuraciones de objetos individuales. Por ejemplo, la palabra "rojo" es una expresión no analizada y debe ser referida a la "estructura lógica del color".[4] Así se explica que "Wittgenstein no habla de los 'conceptos' o los 'universales' como de algo que se encuentre en el mundo: resulta evidente que para él no hay otra cosa que objetos en configuración".[5]

[3] Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza Editorial, 1973, 4.22.

[4] *Ibid.*, 6.3751. Sobre la ontología del *Tractatus*, cfr. I. Verhack, "Wittgenstein's Deictic Metaphysics", en *International Philosophical Quarterly*, 18 (1978), pp. 442 ss.

[5] G. E. M. Anscombe, *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein*, Buenos Aires: Ed. El Ateneo, 1977, p. 110.

La exclusión de signos que impliquen universalidad, como los predicados (y relaciones), que reciben un valor sincategoremático, se funda en la percepción wittgensteiniana de que lo único que, en última instancia, podría ser universal es la "red lógica", la estructura lógica del mundo. Estamos acostumbrados a pensar que dos instancias de algo universal, por ejemplo de una cualidad, el color rojo, sólo difieren en que son dos individuos diferentes, pero que la cualidad cromática es la misma en ellos, y que constituye algo común. Pensamos que las características o cualidades no difieren entre sí, y que se asemejan a algo como un punto de conexión entre muchas cosas. Pero esto es sólo una ilusión. Más bien debe pensarse que cada individuo está separado absolutamente de los demás, sin características comunes por las que puedan agruparse. Bien mirados, nuestros criterios para decir que muchas cosas tienen algún elemento común son completamente arbitrarios. Y en base a tal arbitrariedad, gratuitamente pasamos a suponer que las cosas comunes, los universales, existen. Wittgenstein se enfrenta, en este terreno, con la dualidad de referencia que asignaba Frege a los elementos lingüísticos. Viciado por su platonismo, Frege asignaba un tipo de referencia al nombre propio, a saber, un objeto; y asignaba otro tipo de referencia al predicado, a saber, un concepto. Para Wittgenstein, contra to-

do esto, los predicados no pueden tener como referencia esa misteriosa entidad que es el "concepto", que sería algo universal. Para él la proposición, en cuanto se analiza correctamente, sólo ostenta lugares o espacios para nombres de objetos, y no queda lugar o espacio alguno para expresiones que designen algo así como un concepto o un universal. Esto lo interpreta claramente Elizabeth Anscombe:

> [Para Wittgenstein] solamente la "red lógica" es "universal". Tendemos a suponer, normalmente, que distintos casos de rojo (por lo menos de la misma tonalidad de rojo) difieren entre sí solamente en que *las cosas que son rojas* son diferentes —ninguna diferencia real aparte de ésta responde a las dos predicaciones del predicado "'rojo"—. Esto ha ayudado a conformar la creencia en los universales; aun cuando ha habido filósofos, por ejemplo entre los medievales, que han preferido hablar de "formas individualizadas", "esta blancura", por ejemplo. El problema de los "universales" puede, en efecto, recibir la siguiente forma: ¿Tenía razón Frege al introducir dos tipos completamente distintos de "referencia" para las palabras, a saber, los "objetos" y los "conceptos"? Un "concepto" era la "referencia" de un predicado; sin embargo la marca característica de un predicado es la posesión de uno o más lugares para premisas, que pueden llenarse con los nombres de uno u otro objeto; por lo tanto, un "con-

cepto" es un "universal". En la proposición plemente analizada de Wittgenstein, no tenemos más que un conjunto de lugares para premisas ocupados por nombres de objetos: no queda tipo de expresión alguno que pueda ser considerado como lugar propio de un concepto.[6]

En este sentido, el *Tractatus* es anti-platónico. Todavía en sus consideraciones sobre la matemática, Wittgenstein percibe un residuo platónico en él mismo que desea excluir interpretando la matemática como un conjunto de reglas para operaciones, y nada más.[7] Asimismo, se esfuerza por excluir este residuo "platónico" sin caer en el convencionalismo, cosa que no se ve que logre completamente.[8] Tal residuo platónico es la posibilidad de pensar que hay un objeto intangible que captamos al hacer matemáticas. Y es lo que Wittgenstein decididamente rechaza.

Los parecidos de familia

En el *Cuaderno Azul*[9] reduce el "anhelo" de la

[6] *Ibid.*, pp. 121-122.

[7] Cfr. L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford: Basil Blackwell, 1956, II, 76; II, 69; V, 3 y V, 15.

[8] Cfr. R. J. Fogelin, *Wittgenstein*, London: Routledge and Kegan Paul, 1976, p. 190.

[9] L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell, 1958, pp. 17-18.

generalidad a dos tendencias que se conectan con ciertas confusiones filosóficas:

(i) Hay una tendencia a buscar algo común en todas las entidades que comúnmente subsumimos bajo un término general.

Pero la generalidad o comunidad no es un ingrediente de las cosas, sino sólo un *parecido de familia.*

(ii) Hay una tendencia, arraigada en nuestras formas usuales de expresión, a pensar que el hombre que ha aprendido a entender un término general, digamos el término "hoja", por ello ha llegado a poseer una clase de pintura general de una hoja, como opuesta a la pintura de hojas particulares.

Pero no hay tal imagen general —dice Wittgenstein— en la mente del hombre, como si en ella viera lo que es común a muchas cosas, pues el significado de una palabra no es una imagen o una cosa conectada con esa palabra, y pensar eso es confudir el significado de un nombre con el portador del mismo. En cualquier caso, se está cayendo en el embrujo que en nosotros produce el lenguaje, y vemos sus efectos en esta cuestión tan decisiva para nuestra concepción del mundo.

Más claramente en las *Investigaciones Filosóficas* identifica lo general, común o universal, con parecidos de familia. Nos invita a *mirar* lo que

hay de común en los juegos; hay relaciones de semejanza; pero, según se van considerando con más detenimiento, las semejanzas se diluyen, hasta que desaparecen por completo. Llega a decir: "No puedo pensar en una expresión mejor para caracterizar estas semejanzas que la de 'parecidos de familia' ".[10] Parecidos que se van difuminando al aplicárseles un análisis detallado. Las cosas, en base a tales semejanzas, no forman universales, sólo puede decirse que forman ciertas "familias". Acerca de la postura de Wittgenstein frente al problema de los universales en su "segunda época", nos dice Renford Bambrough:

> Hay un claro paralelo entre lo que Wittgenstein dice sobre los juegos y lo que dice sobre las lecturas, las expectativas, los lenguajes, los números, las proposiciones; en todos estos casos tenemos la idea de que hay un elemento o ingrediente común, y Wittgenstein nos muestra que no hay tal ingrediente o elemento. Las instancias que caen bajo cada uno de esos conceptos *forman una familia.*[11]

De acuerdo con ello, la "última época" de

[10] Idem, *Philosophical Investigations,* Oxford: Basil Blackwell, 1972, I, 67.

milia.[11]

[11] R. Bambrough, "Universals and Family Resemblances", en M. J. Loux (ed.), *Universals and Particulars,* Garden City - New York: Doubleday, 1970, p. 114.

Wittgenstein, la de las *Investigaciones*, es igualmente anti-platónica que la anterior. Resulta claro que su postura es la de reducir los universales a "parecidos de familia". Las cosas que se consideran como formando comunidad, generalidad o universalidad, sólo tienen en común el formar familias, lo cual no es tan universal como podría suponerse. Wittgenstein indica con ello que, en realidad, no existe ese elemento o ingrediente de generalidad, comunidad o universalidad que afanosamente nos esforzamos por encontrar en las cosas. Las cosas son individuales, son individuos sin elementos universales en su constitución. Lo que se hace al buscar ese elemento de universalidad en ellas es perseguir un engaño, una ilusión del lenguaje. Lo único que podemos detectar entre los individuos que se acerque un poco siquiera a lo que llamamos "universal" son leves parecidos de familia según los cuales procedemos a conceptualizarlos. Las cosas individuales o instancias que son agrupadas por los conceptos no forman universales, sino que, más débilmente, *forman familias*. Y éstas, al igual que los juegos, se relacionan por su semejanza; pero esta semejanza se va perdiendo al considerarlas atentamente. No se trata, por tanto, estrictamente de "universales".

Conclusión

Sea que se acepte o no la continuidad de pen-

samiento en las dos épocas de Wittgenstein, en ambas adopta una postura nominalista en cuanto a la cuestión de los universales, al asignarles, en la primera época, un *status* ontológico de meras configuraciones de objetos expresadas en la estructura lógica del lenguaje, y, en la segunda época, un *status* ontológico aún más difuso de "parecidos" que las cosas guardan entre sí. Sobre todo su primera teoría del lenguaje, la teoría pictórica, influye en Austin y Strawson, que la modifican como teoría de la correspondencia, y que —aun con esa modificación— les lleva a un nominalismo parecido.

JOHN L. AUSTIN

De Wittgenstein recibe Austin la prespicacia con el lenguaje.[1] Y su explicación del lenguaje es una versión modificada de la teoría pictórica, a la que se puede llamar "teoría de la correspondencia";[2] esta teoría subyace a todas sus construcciones mucho más alambicadas sobre los modos de expresión.[3] En esa línea, enfoca el problema de los universales desde la expresión.

Significado del universal

Austín se esfuerza por resaltar las dificultades que esconde el hablar sobre universales. Por ejemplo, el uso de la palabra "universal" no está exenta de ambigüedad, y los filósofos la usan de muchas maneras creyendo que se le da un uso

1 Cfr. M. Beuchot, "Wittgenstein, Austin y Strawson sobre la ontología de los universales", en *Revista de Filosofía* (México), 13 (1980), pp. 161-164.

2 Cfr. D. Pears, "Wittgenstein and Austin", en B. Williams and A. Montefiore (eds.), *British Analytical Philosophy*, London: Routledge and Kegan Paul, 1966, pp. 17-39.

3 Sobre la teoría de Austin acerca del lenguaje, cfr. Idem, *How to do Things with Words*, Oxford: University Press, 1976 (2a. ed.), especialmente la lección primera.

uniforme. Además, aun tomando la palabra "universal" en un solo significado, el más amplio, que de manera aproximada es "las semejanzas de los *sensa* (objetos inmediatos de la percepción) que percibimos intelectualmente en esas mismas sensaciones", los argumentos que se dan para demostrar su existencia no parecen plausibles, e incluso parcen suponer que antes de conocer su existencia ya sabemos *lo que son* los universales. El argumento más frecuente procede en dos partes:

> (a) Dado que usamos el mismo y único *nombre*, en cada caso, debe seguramente haber alguna cosa idéntica "allí" en cada caso; algo de lo que el nombre es el nombre; algo, por lo tanto, que es "común" a todos los *sensa* llamados por ese nombre. Llamemos a esta entidad, indepedientemente por lo que pueda ser, un "universal". (b) Dado que se admitió que las cosas que sentimos son muchas o diferentes, se sigue que este "universal", que es uno e idéntico, *no es sentido*.[4]

Es decir, en nuestro uso del lenguaje encontramos que amparamos diversas entidades cabe el mismo nombre, lo cual se muestra en que lo usamos a él mismo para cada caso; de ahí pasamos a considerar que debe haber algo idéntico que se

[4] J. L. Austin, "¿Hay conceptos *a priori*?", en sus *Ensayos Filosóficos*, Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1975, p. 54.

presenta en cada caso; y, si es idéntico a muchos casos, es algo común a todos ellos, esto es, común a los objetos perceptuales correspondientes. A esa entidad, que no sabemos bien a bien qué sea, le damos el nombre de "universal". Y, en seguida, partiendo del hecho de que las entidades individuales que instancian ese universal son sensibles, para diferenciarlo, decimos que el universal, uno e idéntico, no es perceptible sensiblemente.

Su crítica se dirige contra la primera parte (a) del argumento. Es erróneo suponer que "hay universales". Esto supondría a su vez la premisa tácita —que también es errónea— de que las palabras son esencialmente nombres propios, para los que valdría la regla de referencia dividida y clara: *unum nomen, unum nominatum*. La suposición de que una palabra debe denotar sólo un denotatum no es más plausible que la suposición de que una palabra, en cuanto tal, puede tener como función la de denotar muchas cosas, esto es, que una palabra sea "general" por naturaleza.

También procede a argumentar en base a la distinción entre *type* o tipo y *token* o señal en cuanto a las palabras y las cosas. Puesto que cada palabra es la señal de una palabra tipo, no hay dificultad en decir que no usamos exactamente *la misma* palabra para las distintas cosas. Por ejemplo, "gris" y "gris" no son *la misma* palabra que se aplique en "este gris" y "ese gris". En am-

bos casos, son señales distintas, que se adaptan a las diferencias de las cosas denotadas. Y si se le pregunta qué es el tipo de las palabras en cuestión, responde que éste es idéntico a las señales en el mismo sentido en que los *sensa* caen bajo un carácter común. Nada más.

Como se ve, al menos *este* argumento no prueba la existencia de universales. No puede ser el soporte de ningún realismo. De esta manera, Austin se coloca contra la postulación de los universales con este argumento, del que dice que es el más extendido.

Nominalismo utilitarista

Pero acepta la utilidad o conveniencia de hablar de universales en otro sentido. Nos dice:

> En cierto sentido quizá sea *a veces* inocente hablar de "universales" o de "conceptos"; justamente como es *a veces* conveniente hablar de "proposiciones", y es muy frecuentemente conveniente usar el "lenguaje de objetos materiales". Decir algo sobre "conceptos" es a veces un conveniente modo de decir algo complicado sobre *sensa* (o incluso sobre otros objetos de presencialidad, si es que los hay), incluyendo símbolos e imágenes, y sobre nuestro uso de ellos; aunque habrá que emplear en diferentes ocasiones muy diferentes métodos de traducción. Pero en resumidas cuentas hay notablemente poco que decir en favor de los "uni-

versales", incluso como una admitida construcción lógica; el hombre llano no la usó hasta que adquirió el hábito de los filósofos, y los errores a los que lleva el hábito son muy comunes y numerosos. Por ejemplo, además de los ya advertidos, el error de tomar una *palabra* o *término*, en lugar de una oración, como lo que "tiene significado"; de aquí que, dada una palabra como "semejanza", busquemos lo que *ella* denota. O también, confundimos el punto de vista de que todas las oraciones tratan de *sensa*, con el punto de vista de que toda palabra o término denota un *sensum*. O también, y esto nos concierne más, concebimos el universal "abstraído" como una pieza sólida de nuestra propiedad e investigamos su "origen".[5]

Este sentido útil en el que puede hablarse de universales o usar el término "universal" es el de abreviar con esa palabra muchas complicaciones que existirían si no dispusiéramos de esa palabra en nuestro discurso teórico. Es como algo de lo que podemos aferrarnos para manipular cognoscitiva y significativamente cosas tan complicadas como la definición, clasificación o enunciación de cosas que se muestran semejantes a nuestra percepción. Con ello podremos ahorrarnos explicaciones muy prolongadas y sofisticadas acerca de los *sensa* que podemos reunir en algo común. Inclusive es útil y aprovechable para

[5] *Ibid.*, p. 59.

explicar nuestro empleo de símbolos y palabras, porque ponemos como base algo que aglutina a muchos objetos de referencia bajo una misma expresión. Y la relatividad o insuficiencia de los universales se muestra en que, aun utilizándolos como abreviaturas o simplificaciones de nuestros conocimientos y cálculos, siempre hay necesidad de glosarlos en relación a los individuos que designan. Tal parece que lo universal envuelve siempre cierta confusión con respecto a lo individual, que es lo que interesa según Austin. Siempre habrá problemas en la traducción de lo universal a lo individual. Pero mucho más se agrava el asunto al pensar en concederle onticidad real de cualquier tipo a este instrumento cognoscitivo y lingüístico que es el universal. Esto se oculta bajo la apariencia que tiene el universal de ser una entidad construída por nosotros, que nos da la impresión de ser una pieza sólida de algo que está a nuestra disposición y que nos mueve a buscar su origen. Dado que conocemos muchas cosas según algo común, nos preguntamos por el origen de ese concepto que abarca muchas cosas.

Pero, más bien, el problema debe plantearse de esta manera: ¿por qué llamamos a cosas diferentes con el mismo nombre? Es una pregunta más clara.

En respuesta a ella, los filoprogenitivos inventan

teorías sobre "universales" y cosas por el estilo: alguna entidad u otra ha de ser aquello de lo que el "nombre" es el nombre. Y en respuesta a *ellos*, los más cautos (los "nominalistas") se han contentado usualmente con replicar simplemente que la razón por la que llamamos a cosas diferentes con el mismo nombre es simplemente que las cosas son *similares*: no hay nada *idêntico* presente en ellas. Esta réplica es inadecuada en muchos respectos: no ataca, por ejemplo, la desorientadora forma en que se plantea la cuestión, ni profundiza suficientemente en las peculiaridades de la palabra "similar". Pero lo que yo deseo objetar contra ella... es más bien esto: que *no es en lo más mínimo cierto* que todas las cosas que yo "llamo por el mismo nombre (general)" *son* en general "similares", en cualquier sentido ordinario de esta palabra de la que tanto se ha abusado.[6]

Así, analizando incorrectamente la relación entre el nombre y las cosas, los que se interesan por el origen del universal (los "filoprogenitivos"), encuentran fáciles teorías para asignar *status* ontológico a los universales. El nombre es nombre de algo —se supone—, y ese algo es el universal.

La objeción de Austin contra los realistas que basan la presencia de algo común en la similaridad se dirige, de manera principal, hacia la mis-

[6] Idem, "El significado de una palabra", en *Ibid.*, p. 82.

ma palabra "similaridad" porque curiosamente la interpretan las más de las veces como indentidad parcial, con lo cual acuden a otro fundamento, la identidad, igualmente cuestionable en cuanto a su claridad. Aun si se dice que la similaridad no tiene nada que ver con la identidad, surgen numerosos contraejemplos que muestran que llamamos con la misma palabra a cosas que ni siquiera tienen la más remota similaridad en sentido ordinario. Para mostrarlo aduce ejemplos de paronimia y de analogía. Lo cual muestra que hay *otras razones,* además de la simple similaridad, para llamar con la misma palabra a diversas cosas.

En definitiva, lo único que los teóricos de la similaridad dicen es algo trivial, a saber, que se aplica un nombre determinado a las cosas que son similares a algún patrón, o que son todas ellas más similares entre sí que cualquiera de ellas lo es a algo distinto. Austin insiste en que la incertidumbre acerca de la similaridad hace que esa misma trivialidad sea *obviamente* incierta. Porque, al examinar con cuidado, encontramos que los significados de una palabra están relacionados entre sí de tantas maneras, y tan dispares, que no hay base firme donde asentar la similaridad. De acuerdo con ello, termina Austin diciendo que el error consiste en considerar con tanta ingenuidad que la relación entre la expresión y lo designado es tan clara como para establecer con tal

precisión que lo designado en algunos casos es una cosa "universal".[7]

Conclusión

Y, sin embargo, son convenientes las palabras generales; hay un sentido útil en el que se puede hablar de universales; pero, queda la sugerencia de Austin: ¿Por qué no pensar que, dada su función, hay palabras que son por naturaleza generales o universales? Esto equivale en cierta forma a declarar conveniente y hasta convencional —por la fuerza del lenguaje— que haya universales. Pero esto es un cierto realismo convencional, que es más bien nominalismo. Reducir la universalidad a una función significativa de las expresiones coloca a Austin en una postura francamente nominalista.

[7] *Ibid.*, p. 86.

PETER F. STRAWSON

Adoptando la teoría de la correspondencia profesada por Austin y que proviene de le teoría pictórica de Wittgenstein, Strawson busca el correlato de los elementos oracionales, el sujeto y el predicado. Ahí aparecen los entes individuales y los universales, que desea analizar metafísicamente.[1] Da la impresión de que Strawson es aristotélico en la cuestión de los individuos,[2] y kantiano en la cuestión de los universales.[3] Su aceptación de los individuos se ve muy segura, al modo de Aristóteles, pero la de los universales se siente como una especie de categorialización subjetiva, al modo de Kant. Esto da un carácter nominalista *sui generis* a su posición.

Cosas individuales y cosas universales

Strawson se afana en buscar una postura que

[1] Cfr. M. Beuchot, "Wittgenstein, Austin y Strawson sobre la ontología de los universales", en *Revista de Filosofía* (México), 13 (1980), pp. 164-174.

[2] Tal se ve en su obra *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen, 1971 (reimpr.).

[3] Esto aparece en su otra obra *Los límites del sentido. Ensayo sobre la "Crítica de la razón pura" de Kant*, Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1975.

no se vea viciada por la obsesión nominalista ni por la obsesión realista. Así, a pesar de que postula como base de su teoría el que las cosas existentes son individuos, concede cierto tipo de existencia a las "cosas generales" o universales. Con todo, se le ve más inclinado al nominalismo.

Primeramente busca la distinción entre individuo y universal. Aunque no ofrece un criterio de distinción, presenta un esquema de criterio:

> Es condición necesaria para que algo sea una cosa general el que pueda ser referida por una expresión substantiva singular, cuya única referencia esté determinada solamente por el sentido de las palabras que configuran esa expresión; y es condición necesaria para que algo sea una cosa individual el que no pueda ser referida por su expresión substantiva singular, cuya única referencia esté determinada solamente por el sentido de las palabras que configuran esa expresión.[4]

Puesto de otra manera, lo formula así: "Las cosas generales son las que pueden tener instancias, mientras que las cosas individuales no pueden".[5]

Para Strawson sería ideal cumplir con el *dictum* de Locke de que "Sólo existen las cosas indivi-

4 P. F. Strawson, "Particular and General", en Idem, *Logico-linguistic Papers*, London: Methuen, 1971, p. 49.
5 *Ibid.*, p. 52.

duales". Sin embargo, no puede negar la existencia de cosas que son no-individuales. A veces parece querer prescindir de ellas. En efecto, sostiene que lo que existe es aquello cuya expresión puede fungir como sujeto lógico en un modelo oracional sujeto-predicado.[6] Y es evidente que el caso más natural es aquel en el que el sujeto es un término de individuo. Por eso llega a decir que cuando se tiene como sujeto un término abstracto, general, o universal, en realidad no es un sujeto lógico, y tiene que ser parafraseado como descripción.[7] Pero de inmediato se percata de que sigue habiendo entidades no-individuales como significados, y no todas se prestan —al menos con la misma facilidad— a ser reducidas a individuos (o expresiones de individuo).

Hay algo que consuela a Strawson; los no-individuos forman sistema, tienen orden, y ese orden de relaciones no-empíricas es pensado en analogía con lo que ocurre en el ámbito de los individuos. Pero esa analogía no es lo importante:

> Lo importante es la posibilidad de tales sistemas de relaciones. Mientras más podamos explotar esas posibilidades, mejor asegurados, lógicamente, llegan a ser los no-individuos en cuestión, y lo más

[7] Cfr. Idem, *Individuals*, ed. cit., p. 230.

[6] Cfr. Idem, "Singular Terms and Predication", en su antología *Philosophical Logic*, Oxford: University Press, 1967, pp. 69-88.

lógicamente seguro el dominio de individuos que ponemos en el ser. Estos *items* no-individuales, que más comúnmente son llamados *"types"* en filosofía, por ejemplo palabras, sentencias, etc., están bien asegurados en los dos modos a los que he aludido. La palabra-*type* puede pensarse, por un lado, como un ejemplar [o arquetipo] para sus propios *tokens* (particulares) físicos, y, por otro, como una unidad de significado, como un miembro gobernado por reglas de un sistema de lenguaje.[8]

Hay que examinar estos no-individuos o "universales".

Clases de universales

Strawson se ubica en un mundo espacio-temporal de individuos. Los individuos básicos o primarios son los cuerpos materiales y las personas. Pero también aparecen vinculados con los individuos cosas no-individuales que podemos llamar "universales"; se vinculan con ellos en forma de propiedades de estos individuos o de conjuntos a los que éstos pertenecen. Esto se ve reflejado en su concepción del modelo de la proposición como un conjunto de sujeto y predicado. Strawson busca la correspondencia de individuos y universales con los términos de sujeto y predicado, como objetos de referencia de tales términos. Por

[8] *Ibid.*, p. 233.

tanto, analiza las entidades a través del lenguaje, aunque el ser objeto de referencia no le sirve precisamente para distinguir los tipos de cosas entre sí, sino para distinguir los modos que tienen de aparecer en el discurso. Así, el modo de aparecer en el discurso, en las proposiciones, es el camino para determinar las clases o categorías de cosas que hay.

Ya de entrada, encuentra que la misma doctrina tradicional utiliza el modelo proposicional de sujeto y predicado para distinguirlos. Los individuos sólo pueden aparecer como sujetos, mientras que los universales, o, por mejor decir, los no-individuos, pueden aparecer tanto como sujetos cuanto como predicados. Por eso es importante trazar, antes de la distinción entre entidades, la distinción entre sujeto y predicado. Y va a operar primero con un criterio gramatical de distinción, que le permita llegar a un criterio categorial. El criterio gramatical consiste en las condiciones para la introducción significativa de términos individuales y universales en las proposiciones de nuestro discurso. Según se ha dicho, los modos de introducir un término en las proposiciones de nuestro discurso es lo que se distingue en base a la referencia, por lo que, aquí, la referencia es un criterio de identificación, es una identificación referencial. Esto es, la introducción de un término, aunque es neutral todavía a la cuestión ontológica

de si lo que existe es individual y universal, sin embargo envuelve esencialmente la idea de identificación: nos dice *qué* término se introduce, y, de alguna manera, *qué* individuo o *qué* universal se introduce.

Strawson trata, por una parte, de la introducción de individuos y universales en las proposiciones, y, por otra, de la introducción de individuos y universales en el discurso global. Es un dato relevante el que las condiciones de introducción de individuos y universales no son las mismas. Las condiciones para introducir un individuo en la proposición son tres: (i) que exista ese individuo al que se refiere el hablante; (ii) que exista ese individuo al que el oyente entiende que se refiere el hablante; y (iii) que el individuo del hablante sea idéntico al del oyente. Para introducir un universal, las condiciones son distintas: (i) una condición suficiente, pero no necesaria, sería la verdad, conocida por el hablante, de la proposición empírica de que *alguna cosa u otra es* φ. (ii) Otra condición suficiente, pero no necesaria, sería la verdad de la proposición empírica de que *nada es* φ. (iii) Si formamos con ambas proposiciones una proposición disyuntiva, podríamos decir que tenemos una condición necesaria, a saber, *o algo es* φ *o nada es* φ. Pero entonces ya no tenemos una proposición empírica sobre el mundo, sino una tautología.

Nos resulta, pues, la siguiente diferencia:

La introducción identificadora de un individuo o de un universal en el discurso implica conocer qué individuo o qué universal se introduce o se intenta introducir por la expresión introductora. Conocer qué individuo se significa implica conocer, o a veces —en el caso del oyente— aprehender, a través de la expresión usada, algún hecho empírico que baste para identificar a ese individuo, distinto del hecho de que el individuo es introducido. Pero saber qué universal se significa no implica del mismo modo conocer un hecho empírico: sólo implica conocer el lenguaje.[9]

La diferencia radica en que la introducción del universal parece no requerir una proposición empírica. Con todo, se da el caso en que el universal no es introducido por una expresión que identifica al término universal en virtud de su significado, sino en virtud de alguna expresión que lo describe, y entonces sí es necesario, para que sea afortunada su introducción, que cierta proposición empírica sea verdadera. Y aparece entonces la distinción *categorial* (después de la *gramatical*) entre sujeto y predicado, hecha en base a tipos de entidades; el sujeto es algo individual y el predicado algo universal.

Pero hay otro criterio intermedio de distinción

[9] *Ibid.*, pp. 185-186.

entre sujeto y predicado, que armoniza con el criterio gramatical y con el criterio categorial. Este criterio establece que el sujeto es una expresión que, en cierto sentido, presenta por derecho propio un hecho, y en esa medida el sujeto es algo completo. En cambio, el predicado es una expresión que en ningún sentido presenta por derecho propio un hecho, y en esa medida el predicado es algo incompleto. En vista de ello tenemos que las expresiones que exhiben la incompletud característica del predicado son expresiones de universales. Así, este criterio distingue en base a la completud o incompletud, siendo completo aquello que presenta un hecho, e incompleto aquello que no lo hace; el individuo y el universal, respectivamente.

Después de haber introducido los elementos individuales y universales en la proposición, hace falta ver cómo son introducidos en el discurso global. Hemos visto que para Strawson el introducir individuos en la proposición se hace a través de expresiones de individuos que tengan referencia indicadora. Pues bien, añade que introducirlos ahora en el discurso global o en general viene a ser introducir la *costumbre* de hacer la introducción anterior. Strawson se percata, además, de que está introduciendo dos elementos distintos: individuos y universales, o, de otra manera, individuos y clases de individuos; por eso debe distinguir dos

tipos de introducción. Llama "introducir$_1$" a la de los individuos e "introducir$_2$" a la de las clases de individuos. Asimismo, para que las expresiones se refieran a entidades ha de haber la presuposición de la existencia de dichas entidades. Y ya que introducimos en el discurso dos tipos de expresiones, correspondientes a dos tipos de entidades, habrá, en consecuencia, dos tipos de presuposiciones. Llama "presuposición$_1$" a la de la existencia de individuos, y "presuposición$_2$" a la de la existencia de clases de individuos. Pero, cautelosamente, aclara que la presuposición$_2$ de la introducción$_2$ no es acerca de universales,[10] pues todavía no podemos decir que existan.

En cuanto a los universales, vemos que hay diferencias. Así como en los individuos hay diferencias, y distinguimos entre individuos básicos (p. ej. cuerpos y personas) e individuos no básicos (p. ej. auditorios, relámpagos, conglomerados de gente, etc.), así también debe haber distinción entre universales. Podemos distinguir dos tipos de universales: (i) universales de aspecto *(feature-universals)* o universales materiales, como lo designado por "nieve", "oro", "agua", y (ii) universales de clase *(sortal-universals)* o universales caracterizadores, como lo designado por

[10] *Ibid.*, p. 199.

[11] Sobre esto, cfr. Idem, "Particular and General", ed. cit., pp. 33 ss.

"hombre", "virtuoso", "blanco".[11] De este modo, los universales de aspecto no designan propiedades, sino materiales de individuos, que necesitan ser determinados espacialmente; deparan, por así decir, sentencias que ubican aspectos. En este sentido, no introducen individuos en el discurso, pero preparan su introducción; porque lo único que necesitan, y que se puede añadir en seguida, es la *base* de criterio para distinguir los individuos que posibilitan, a saber, determinando los lugares o circunstancias de su locación, de modo que se pueda distinguir un individuo de otro, como en el caso de un trozo de nieve o de oro.

Pero los individuos básicos son, más característicamente, instancias de los universales de clase, por ejemplo, los hombres, las montañas, los árboles, los gatos, etc. Y los universales de clase no se identifican tan afortunadamente por medio de indicaciones de división particularizante, como lo serían *alberca* y *terrón*, o como lo harían los universales de aspecto, como *agua* y *oro*. Son, pues, los universales de clase algo más alejado de la precisión, de la determinación y de la individualización, que los universales de aspecto o los individuos no básicos. Por eso, aunque es algo difícil, Strawson busca la manera de manejarlos, en lugar de como universales de clase, como universales de aspecto; por ejemplo, en lugar de usar "gato", usar "aspecto de gato".

Al buscar el criterio para distinguir e identificar los universales de clase, Strawson parece reducir (o buscar la manera de reducir) los universales de clase a universales de aspecto, que tienen un criterio más simple y preciso (el espacial). En efecto, se pregunta si hay, en verdad, alguna diferencia entre el concepto del *aspecto de gato* y el universal de clase *gato*. Y responde:

> Pienso que la respuesta a esto es como sigue. El concepto de aspecto de gato de hecho nos provee con una base para la idea de la reidentificación de gatos individuales. Pues dicho concepto incluye la idea de una forma característica, o de una pauta característica para la ocupación de espacio; y esta idea tiene naturalmente mucho que ver con la de una senda continua trazada a través del espacio y el tiempo por dicha pauta característica; y esta idea a su vez provee el núcleo de la idea de identidad individual para individuos básicos. Pero esto no equivale a decir que de la posesión del concepto del aspecto de gato se sigue la posesión de tal idea. Operando con la idea de gatos individuales reidentificables, distinguidos entre el caso en el que un gato individual aparece, se va y reaparece, y el caso en el que un gato individual aparece, se va y otro gato diferente aparece. Aún más, se puede jugar el juego de nombrar sin hacer esta distinción. Alguién, jugando el juego de nombrar, puede correctamente decir "Más gato" o "Gato de nuevo" en ambos casos; pero alguien,

que operara con la idea de gatos individuales, caería en error si dijera "Otro gato" en el primer caso, o "El mismo gato de nuevo" en el segundo. *El paso conceptual decisivo hacia los individuos-gatos se da cuando el caso de "Más gato" o "Gato de nuevo" se subdivide en el caso de "Otro gato" y el caso de "El mismo gato de nuevo".*[12]

De esta manera se ve lo que ha resultado, en cuanto al problema de los universales, del modelo que sigue Strawson para la proposición. El papel de sujetos pertenece a los individuos, por su completud y determinación. El papel de predicados pertenece a los universales, por su incompletud e indeterminación. Pero los universales de aspecto no presentan una incompletud tan fuerte como la de los universales de clase, y por eso pueden figurar como sujetos, p. ej. "la nieve es blanca"; pero nos darían una clase distinta (una sub-clase) de proposición de sujeto-predicado, con lo cual no se destruye el modelo proposicional de sujeto-predicado.

Es claro que la preferencia de Strawson por los universales de aspecto se debe a su cercanía con los individuos. (Es muy significativo el que otro nombre de estos universales es le de "universales materiales", nombre en el que resplandece más esta cercanía). Pero nos parece muy peligrosa esta

[12] Idem, *Individuals,* ed. cit., p. 207.

reducción de los universales de clase a los universales de aspecto, pues acabaría con los auténticos universales, a saber, los que significan propiedades y que son precisamente los universales de clase. A pesar de que Strawson quiere evitar el nominalismo, con esta reducción está cayendo de hecho en él.

Strawson admite como sujetos lógicos expresiones que designan cosas no individuales, y sabe que esto no será fácilmente aceptado por filósofos de mentalidad nominalista o empirista. Tales filósofos buscarían la manera de parafrasear dicho sujeto en forma tal que venga a quedar como un predicado.

Pero —dice Strawson—, preguntémonos el motivo de que al decir "Sócrates es sabio" estamos comprometidos a aceptar que hay una cosa tal como un hombre sabio, pero no que hay una cosa tal como la sabiduría, y tener que decir, en consecuencia, "la sabiduría existe". Lo cierto, según Strawson, es que no podemos afirmarlo ni negarlo, porque del modo que tiene una cosa de aparecer en una proposición no podemos inferir nada acerca de su existencia. Así, no estamos comprometidos ni con los platónicos ni con los nominalistas. Y es que antes debemos esclarecer la conexión entre ambos temas, el gramatical y el ontológico. Podemos esclarecerlo preguntando qué presupone el uso de las partes de una proposición

que son introductoras de términos. Strawson responde:

> La expresión de sujeto, al introducir un individuo, conlleva la presuposición de un hecho empírico definido; la expresión de predicado, al introducir un universal, no la conlleva. Hay aquí una asimetría respecto a las exigencias *presupuestas* de eixstencia que pueden ser el fundamento de la preferencia por un modo de enunciado que exprese la exigencia *inferida* de existencia por encima del otro modo. Pero, ¿cómo puede esta simetría ser un *buen* fundamento para esta preferencia? ¿Qué tienen que ver las presuposiciones de las partes del enunciado con el modo de expresar las consecuencias del enunciado como un todo? Deberíamos verlo como un buen fundamento porque estaríamos ya determinados a vincular la noción de existencia con el hecho empírico —la materia última sobre la que tenemos que versar— y por tanto con aquellos *items,* a saber: los individuos, cuyas designaciones necesariamente presentan o presuponen hechos empíricos.[13]

No pretende decir que esta determinación sea innatural; lo que intenta hacer es llamar la atención sobre ella, hacer que se la tome en cuenta.

> Una vez tomada en cuenta, explica la asociación entre existencia y sujetos lógicos —pues, ¿no son

[13] *Ibid.*, p. 238.

los individuos los paradigmas de los sujetos lógicos?— y al mismo tiempo la tendencia a eliminar a los no individuos de la esfera de los sujetos lógicos. El filósofo que sucumbe a estas tendencias no se encuentra, sin embargo, en una posición muy cómoda. Su *motto* inexpreso es el de Locke: "Todas las cosas que existen son únicamente individuales". Es por esta razón que, en cuanto que piensa sólo en el tipo fundamental de proposición, el de sujeto-predicado, se siente habilitado para aseverar que las clases de cosas que se dice que existen son únicamente cosas de la clase que aparecen como sujetos lógicos en las proposiciones de sujeto-predicado. Pero esta asociación, una vez hecha, pelea contra sus motivos para hacerla. Pues ninguna tendencia hacia la eliminación de todos los sujetos no-individuales alcanza el éxito.[14]

Universales y existencia

Strawson se da cuenta, por ello, de que "la cuestión de si aceptamos que los no-individuos gozan o no del *status* de sujetos lógicos, es la cuestión de si nos comprometemos a reconocer o no su *existencia*, a reconocer que hay tales *entidades*".[15] Y esto sí es llevar la cuestión al plano ontológico.

La demanda de existencia era dirigida al térmi-

[14] *Ibid.*, pp. 238-239.
[15] *Ibid.*, p. 234.

no sujeto del esquema sujeto-predicado. Y dicha demanda de existencia estaba fundamentada en los hechos empíricos. Pero Strawson percibe que ese fundamento es débil, porque igualmente podría valer para los términos de predicado. Hay que establecer el fundamento de modo que no valga para los términos de predicado. La cuestión será que el fundamento empírico para la demanda de existencia tenga únicamente validez para los términos de sujeto, y que sólo puedan ser auténticos términos de sujeto los que denoten individuos. Pero, como se ha visto, lo malo es que no se alcanza pleno éxito en el intento de eliminar todos los sujetos no-individuales.

Por eso Strawson busca la solución al problema del *status* ontológico de los universales o no-individuos en el mismo término "existencia.[16] Quiere dar el término "existe" un uso formal y unívoco. Y establece que la univocidad del término se puede salvaguardar a pesar de usarlo en dos sentidos: no-predicativo el uno y predicativo el otro. Así puede hablar de dos tipos de existencia, una que respondería al uso no-predicativo, y sería aplicable a todos los entes individuales, y otro que respondería al uso predicativo, y sería aplicable sólo a no-individuos. Según esto, pues, Strawson dice que:

[16] Cfr. Idem, "Is Existence Never a Predicate?", en *Crítica*, vol. I, n. 1 (1967).

No hay dificultad en aplicar el término "existe" a los términos de sujeto que denotan individuos, ya que se usan de acuerdo a las reglas ordinarias de la cuantificación existencial; y que
(ii) Una vez establecida esta concepción, podemos, sin perjuicio de su univocidad, admitir otra formulación de tales enunciados cuantificados existencialmente, y, con ello, tener la posibilidad de otro uso de la palabra "existe", un uso que es igualmente unívoco en el ámbito del rango de sus aplicaciones. Esto es, podemos reconstruir cada una de esas proposiciones así cuantificadas como una proposición sujeto-predicado en la cual el sujeto es una propiedad o concepto y en la cual el predicado afirma, o niega, su instanciación.[17]

Este doble uso de "existir" no causa problemas —según Strawson— ni pierde su univocidad, si se tiene cuidado con él:

Aun se podría, por cuenta propia, afirmar la existencia en uno de estos usos y negarla en el otro, sin demasiada oscuridad: por ejemplo si uno dice, queriendo tal vez hablar de santidad "Hay una *condición* que incluso los mejores de nosotros no alcanzan, una condición *que no existe realmente*". Estos usos serán razonablemente distinguidos como el uso no predicativo y el uso predicativo, respectivamente. Por supuesto que es el primero el que es reconstruido en el aparato lógico de la

[17] Idem, *Individuals*, ed. cit., p. 241.

cuantificación. El uso no-predicativo tiene aplicación en conexión con cualquier tipo de cosa, el uso predicativo sólo en conexión con conceptos o propiedades. Pero cada uso permanece unívoco en el ámbito del rango de sus aplicaciones.[18]

Con esto, Strawson elude el compromiso de aceptar como existentes sin más a las cosas no-individuales o universales. Pueden formar parte de las categorías del mundo y del pensamiento, pero sin que necesariamente se deban aceptar como existentes. Todo dependerá del uso que se dé a "existir".

Conclusión

De lo cual resulta que el uso fuerte pertenece a los términos de sujeto que denotan entidades individuales, con lo que sigue Strawson manifestando una marcada preferencia por el particularismo, que es en realidad otra palabra para designar al nominalismo.

18 *Ibidem.*

WILLARD VAN ORMAN QUINE

El compromiso ontológico

Para Quine, el problema de los universales se presenta como el problema de una decisión ontológica.[1] Y la decisión ontológica, por la cual concedemos existencia y *status* ontológico a algo, está vinculada a la cuantificación lógica de los enunciados: "la cuestión de los presupuestos ontológicos se reduce a la cuestión del dominio que ha de abarcar el cuantificador".[2] Es decir, asumimos que existe aquello que asignamos como valor de una variable ligada por el cuantificador; o, en otras palabras, existe aquel objeto en lugar del cual está dicha variable ligada, representándolo como signo suyo. Así pues, los universales existen si pueden ser valores de variables ligadas.

Las diferentes opciones

Las posturas básicas de la actualidad repiten las

[1] Cfr. M. Beuchot, "Los universales en W. V. O. Quine", en *Teoría,* año I, núm. 2, Abril-Junio 1975, pp. 15-36.

[2] W. Quine, *El sentido de la nueva lógica,* Bs. Aires: Nueva Visión, 1971, p. 135.

del medievo. Al realismo corresponde el logicismo, que concede a las variables ligadas referirse a entidades abstractas, sin discriminación. Al conceptualismo corresponde el intuicionismo, que concede a las variables ligadas referirse a entidades abstractas, a condición de que puedan ser confeccionadas con elementos especificados previamente. Al nominalismo corresponde el formalismo, para el que las variables ligadas, al igual que los demás símbolos lógico-matemáticos, son notaciones insignificantes.[3] La colocación del discurso de alguien bajo una de estas opciones depende, entonces, del valor que dé a sus variables ligadas. De aquí que pueda decirse: "existir es ser el valor de una variable".[4]

Desarrollo y solución del problema

Plantado ante el problema de los universales y ante las opciones que se presentan como solución, Quine ve como lo más importante rechazar dos extremos que a nada conducen. Por una parte está el de los que consideran que sólo podemos explicar nuestra competencia lingüística o capacidad de entender y usar términos generales acu-

[3] Idem, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961 (2a. ed.), p. 14.

[4] *Ibidem.* Cfr. su ensayo "Existence and Quantification", en J. Margollis (ed.), *Fact and Existence*, Oxford: Basil Blackwell, 1969, pp. 3-5.

diendo a entidades universales o abstractas que existen por sí mismas y las intuimos. Por otra parte está el de los que consideran que tal recurso a entidades universales o abstractas —de cualquier tipo que éstas sean— carece de valor explicativo y es una mera ficción.[5] Evidentemente, se trata de las dos posturas extremas del platonismo y del fisicalismo exagerado.

Oposición al realismo

El realismo supone una ontología demasiado obsequiosa. Multiplica sin discreción las entidades referenciales, cuando en realidad vemos que la lógica puede trabajar sin presuponer toda una constelación de entidades abstractas. Esta presuposición, como se ha dicho, puede limitarse con la teoría de la cuantificación y aún con la teoría de la identidad. Hay otros elementos que pueden eliminarse —tendencia típica de Quine, que siempre busca la mayor simplicidad—, como el recurso a valores de verdad para los enunciados y la extensión de los predicados, según la teoría de la validez que se remodeló a partir de Gödel. Se llega así a una ontología muy reducida. Este progreso no depende tanto de la intolerancia con ...

5 Idem, *From a Logical Point of View*, ed. cit., p. 102. Cfr. Idem. *Word and Object*, Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1960, p. 234.

respecto a las entidades abstractas propuestas por los realistas, cuanto de la intolerancia con respecto a la demostración no-constructiva.[6]

Oposición al conceptualismo

El conceptualismo supone la existencia de entidades abstractas sólo en tanto que admitan una generación ordenada. Pero tal parece que se efectúa una identificación metafórica de las leyes lógicas con los procesos temporales. Sería un error creer que esa metáfora explica a los universales. En efecto, los conceptualistas son incapaces de indicarnos cómo han de ser parafraseadas en la cuantificación usual sus asertos sobre clases, de modo que tengamos una ontología menos abrumadora. Es verdad que la ontología del conceptualista profesa una ontología menos pesada que la del realista platónico, y puede sentirse menos culpable que él; pero su legitimación no es suficiente, pues se reduce a dos cosas: (i) el universo de clases con el que se compromete es menor que el del platónico, y (ii) el criterio que le sirve para efectuar esa limitación se basa en una metáfora intuitiva.[7] Por ello, su argumentación no es sólida.

[6] Idem, *From a Logical Point of View*, ed. cit., p. 117.
[7] *Ibid.*, pp. 127-128.

Del "Nominalismo constructivo" a la "Ontología económica"

Quine se inclina por el nominalismo, pero no un nominalismo *stricto sensu* ni tampoco absoluto. En su artículo *On Universals* (1947) hace manifiesto su rechazo de entidades abstractas. La teoría de la cuantificación puede construirse sin tener dichas entidades como valores de sus variables ligadas. Cree que la lógica es reconciliable con el nominalismo; en todo caso, lo ve como más aceptable que una reconciliación con el platonismo.[8] Ese mismo año presenta un trabajo escrito en conjunto con Nelson Goodman, titulado *Steps toward a Constructive Nominalism,* donde reafirma su postura, suscrita además por Goodman. Renuncian absolutamente a las entidades abstractas (clases, relaciones, propiedades, etc.), y se constituyen, de este modo, en los paladines del nominalismo analítico.[9]

Aceptan el uso de predicados y otras palabras que sirven para nombrar objetos abstractos, pero ninguna de las variables que emplean tendrán objetos abstractos como valores. Por un lado, renuncian a predicados que no sean de objetos

8 Idem, "On Universals", en *The Journal of Symbolic Logic,* 12 (1947), pp. 76 y 87.

9 W. Quine - N. Goodman, "Steps toward a Constructive Nominalism", en *The Journal of Symbolic Logic,* 12 (1947), p. 105.

individuales y concretos. Por otro, renuncian a enunciados o definiciones que los comprometan con entidades abstractas de cualquier tipo. Reducen, además, los predicados de entidades abstractas a predicados de entidades individuales y concretas. Aclaran: "No estamos, *como nominalistas,* interesados en los motivos que subyazcan a la exigencia de definir un predicado de individuos concretos en términos de otros predicados semejantes".[10] Sólo buscarán definiciones libres de términos contaminados por la creencia en lo abstracto. Pues incluso algunos enunciados "que parecen referirse a entidades abstractas pueden ser parafraseados, por medios bien conocidos, como enunciados sobre objetos concretos".[11] Para liberar a la lógica y a la matemática de esas entidades abstractas, proponen una sintaxis nominalista. Mediante ella podrán analizar los enunciados del lenguaje platonizante como lenguaje objeto, para trasladar al lenguaje nominalista ciertos enunciados —en realidad no sintácticos— que han parecido explicables sólo en términos platónicos. Enumeran los elementos de su sintaxis, la cual tratará las expresiones matemáticas como objetos concretos, como hileras actuales de marcas físicas. Contiene nueve predicados, variables, cuantificadores y las notaciones veritativo-funcionales acostum-

10 *Ibid.*, p. 107.
11 *Ibidem.*

bradas, pero las variables tendrán siempre como valores entidades concretas.[12]

En el ensayo *On What there is* formula el problema en el plano semántico. A través del lenguaje (variables ligadas) es posible detectar el compromiso ontológico de las diferentes teorías.[13] Algunas de ellas se sostienen en argumentos falaces. Pero descubir estas falacias no basta, pues únicamente es el aspecto negativo de la solución: "el problema de qué ontología debemos aceptar en la actualidad permanece abierto, y el consejo más obvio es la tolerancia y el espíritu de experimentación".[14]

En el trabajo intitulado *Logic and the Reification of Universals* plantea las ventajas de una postura nominalista. El nominalista es libre de aceptar la cuantificación, la identidad, las leyes de las funciones de verdad, etc., concibiéndolas sólo como esquemas. Pero también está en desventaja, pues el nominalista debe renunciar a las variables ligadas para clases, relaciones, etc., cuando no pueda parafrasearlas en sentido nominalista, y esto es malo, porque muchas veces no puede parafrasearlas así y sin embargo las necesita.[15]

12 *Ibid.*, p. 113.

13 Cfr. cómo vincula el "compromiso ontológico" con el "ascenso semántico" en *Word and Object*, ed. cit., pp. 271 y 275.

14 Idem, *From a Logical Point of View*, ed. cit., p. 19.

15 *Ibid.*, p. 128.

La construcción y el desarrollo de la ciencia con un esquema conceptual y un lenguaje nominalista es difícil. Se puede emplear una sintaxis adecuada, aunque menos sencilla que la platónica. Pero, sobre todo, se presenta siempre la gran tentación de volverse conceptualista —abandonando el nominalismo—, porque se considera fácilmente que tal postura no complica tanto las cosas como la exigencia nominalista de evitar entidades abstractas, y que, además, el conceptualismo no se puede vincular tan nítidamente con el platonismo,[16] todo lo cual lo hace ser considerado en muchas ocasiones como el más deseable.

La imposibilidad de eludir en todos los casos el empleo de términos abstractos obliga a Quine a elaborar, en *Speaking of Objects* (1958), una descripción de las etapas por las que se va formando el vocabulario ontológico, hasta llegar a los términos abstractos. Tienen éstos, concluye, un papel importante en el lenguaje, tanto ordinario como científico; pero debemos operar todas las reducciones posibles, pues "hemos tenido el ingenio de elaborar una ontología tan amplia que se desmorona por su propio peso".[17] Esta reducción debe pensarse con respecto a las clases, los atributos, las relaciones, las *proposiciones* y los

[16] *Ibid.*, p. 129.

[17] Idem, "Hablando de objetos", en M. Bunge (ed.), *Antología semántica*, Bs. Aires: Nueva Visión, 1960, p. 59.

hechos como entidades que responden a las oraciones. En todos ellos lo están pidiendo las paradojas que han suscitado. Cierto que tales paradojas no llevan necesariamente al nominalismo, pero, según Quine, son un indicador de que debemos apretar nuestro cinturón ontológico. El uso lingüístico nos ha habituado a pensar que a todos los atributos que empleamos les corresponden propiedades como correlatos, pero esto es introducir subrepticiamente las entidades abstractas. Hay que ser conscientes de esta herencia y atavismos culturales, y eliminarlos o aplicar las podas que sean necesarias.[18]

Este proyecto de eliminación se opone, naturalmente, a la adición de objetos abstractos por encima de los sensibles. Las objeciones contra un posible aumento de dichas entidades son las siguientes: (a) Los objetos abstractos no pueden excluir a los físicos. (b) No es necesario añadirlos a los objetos físicos, en cuanto que esos nuevos objetos comportan muchas ilusiones e incertidumbres. (c) La relevancia de la estimulación sensorial con respecto a los enunciados sobre objetos físicos puede muy bien —y de la mejor manera— ser explorada y explicada directamente en términos del conocimiento de dichos enunciados o sus partes por irritaciones físicas de las superficies

[18] *Ibid.*, p. 60.

perceptivas del sujeto, de modo que todo quede contextuado en un universo fisicalista.

Los puntos (a), (b), y (c) reflejarían la actitud general que adopta Quine. Pero siente que podría confudirse su actitud con la de los filósofos del "dato sensorial", por eso se apresura a marcar la distinción. Esta consiste en que él tiene mayor proclividad a considerar las entidades de acuerdo a las concepciones seguras sobre el mundo conocido, y de ninguna manera a postular una base más firme sobre la que se asientan las entidades, que serían, como lo dice el filósofo del dato sensorial, los perceptos o *sensa*;[19] es decir, que tenemos que establecer los entes dependiendo de nuestra percepción de ellos.

Pero, aun cuando se admitan ciertas entidades abstractas, como se hace por utilidad para la teoría, el nominalismo sale ganando. Pues la utilidad de esas palabras que las nombran no dependen del poder que tienen para asociar objetos, sino de la capacidad de ser verdaderas o falsas en un enunciado, y para ello no hace falta asumir los objetos a los que pueda referirse. O en todo caso, son verdaderas si sus valores son objetos físicos, no por el mero hecho de ser vocablos que están a nuestra disposición.

Hay una aclaración importantísima de Quine sobre la aceptación de algunas entidades abstrac-

[19] Idem, *Word and Object*, ed. cit., p. 235.

tas. A pesar de que parecerían implicar un cierto platonismo, tienen un sentido nominalista.[20] Esto puede interpretarse como la percepción de que, por muy nominalista que se pretenda ser, siempre se introducirán algunas entidades, como las clases, que no se pueden reducir claramente a meros individuos. Pero sigue en pie la decisión ontológica de conceder toda la fuerza entitativa a los individuos.

Guiado por su principio de la economía ontológica, según el cual hay que sostener un universo que conste de cosas cuya existencia esté bien garantizada, Quine opta por el nominalismo. La admisión de otras entidades debe restringirse al máximo, y, al parecer, las únicas entidades no individuales que se presentan a Quine como necesarias a la ciencia son las clases. Pues bien, Quine acepta la utilidad de hablar de ellas como de objetos abstractos. Pero esta aceptación de este tipo de entidades sólo es un signo de las limitaciones y deficiencias del nominalismo. Quine desea adoptar el nominalismo en principio; pero si acepta entidades que harían sospechosa su postura, lo hace sólo por el darse cuenta de que no puede haber un nominalismo perfecto. Pero su nominalismo sigue en pie.

Además, la teoría de las clases puede ser manejada de modo nominalista. El problema radica

20 *Ibid.*, p. 243, nota 5.

en la manera de hablar sobre objetos físicos sin invocar objetos abstractos como auxiliares. Frente a este problema —ciertamente difícil—, el agnóstico en cuanto a las entidades abstractas no se halla desvalido. Puede realizar, paso a paso, la reducción de los objetos abstractos y llegar a una ontología muy económica,[21] esto es, una ontología que admita el menor número posible de entidades abstractas.

Conclusión

La postura de Quine ante el problema de los universales, por tanto, aunque es nominalista, no es un nominalismo cerrado, sino la exigencia de reducir lo más que se pueda el recurso a entidades abstractas como valores de las variables ligadas. Con esta reducción de los universales al mínimo busca una ontología económica, la estrictamente necesaria. A decir verdad, por esta admisión limitada de entidades abstractas o universales, su ontología no deja de ser nominalista, a pesar de contener rasgos platónicos. Aunque él mismo dice no ser completamente nominalista, sigue siéndolo, y, en todo caso, su nominalismo podría caracterizarse como un "platonismo económico".

21 *Ibid.*, p. 270. Lo mismo dice en *Mathematical Logic*, New York, 1962 (ed. revisada), p. 121.

NELSON GOODMAN

Un mundo de individuos

Goodman se declara a favor del nominalismo, aunque el suyo —al igual que el de Quine— es un nominalismo *sui generis.*

Su inicio fue una especie de "Manifiesto" nominalista escrito en colaboración con Quine, en el que establecían desde la primera línea: "No creemos en entidades abstractas".[1] Después de nutridas críticas, cada uno por su cuenta matizó y modificó este aserto. Goodman lo hace en su libro sobre la estructura de lo aparente, donde dice que la repulsa de las entidades abstractas, y con ello su nominalismo, debe entenderse como el rechazo de la existencia de las clases.

Su formulación en este famoso libro tiene como clave la declaración de las clases como incomprensibles, siendo todas las cosas individuales.[2] Ya la misma distinción entre lo concreto y lo abstracto resulta incomprensible, vaga y hasta capricho-

1 W. Quine - N. Goodman, "Steps Towards a Constructive Nominalism", en *Journal of Symbolic Logic*, 12 (1947), p. 105.

2 Cfr. N. Goodman, *The Structure of Appearence*, Harvard University Press, 1951, p. 35.

sa. Es más seguro atenerse al aserto de que todo lo que existe es individual.

El sentido de este último aserto lo explica en un artículo directamente concernido con el problema de los universales. Su nominalismo debe ser interpretado como *individualismo* o *particularismo;* inclusive puede aceptar entidades abstractas, pero lo decisivo de su tesis es que todas ellas han de poder construirse como individuos. Las entidades no-individuales deben reducirse a individuos, y sólo los individuos son reales. Su nominalismo consiste en postular lo individual como lo único real.[3] Además, en un sistema determinado serán consideradas como entidades individuales las que se puedan asignar como valores de las variables del tipo lógico más bajo del sistema, es decir, los referentes de las expresiones que tienen el rango extensional ínfimo.

Teoría de los individuos

En un sistema se ha de distinguir qué términos denotan y son categoremáticos, y qué términos no lo hacen y son sincategoremáticos. Entre los categoremáticos estarán los que denoten entidades individuales. Y hay que poner cuidado en lo que se aceptará como entidad individual. Goodman

[3] Idem, "A World of Individuals", en I. M. Bochenski - A. Church - N. Goodman, *The Problem of Universals. A Symposium*, Notre Dame, Indiana: University Press, 1956, p. 17.

aplica el principio de que todo lo que figure en un sistema debe construirse como individuo (según el criterio que ha establecido de ser variable del tipo lógico ínfimo) al caso de las clases. Aunque su aserto, como él mismo lo dice, parece paradójico, lo expresa y después para a explicarlo: "Todo lo que se puede construir como una clase de hecho puede construirse como un individuo".[4]

La explicación de esto es como sigue. Un nominalista se niega a aceptar que puedan fabricarse dos entidades distintas en base a las mismas entidades componentes. Por ejemplo, si dichas entidades componentes son átomos, un platónico encontrará que con cinco átomos se pueden configurar varias clases que los disponen en diversos modos; según esos diversos modos de disponer los mismos átomos resultan distintas clases, las cuales pueden constituirse en subclases de otras clases que las agrupan a ellas mismas, esto es, que se originan en base a ellas mismas; pero con estas disposiciones de átomos y clases puede proceder al infinito. En cambio, el nominalista no acepta esto, sino que prefiere pensar que, independientemente de todas las clases que se puedan fabricar combinando esos cinco átomos, siempre se tratará de cinco entidades individuales, a saber, esos cinco átomos. Además, las entidades compuestas de ellos se identifican si tienen los mismos átomos. De manera

[4] *Ibid.*, p. 18.

que, extensionalísticamente, las composiciones de átomos que parezca dar lugar a clases diferentes, si constan de los mismos átomos, aunque en diferente relación, serán la misma composición o clase; y la clase será reducida a una interpretación en la que será un individuo.

Se cumplirá el siguiente principio:

$$(x)\ (Axy \equiv Axz) \supset y=z.$$

A este principio Goodman le llama "Principio del Nominalismo".[5]

Intensionalísticamente se ha de decir lo mismo, sólo que aplicado al contenido. Los conjuntos de átomos que tengan el mismo contenido serán idénticos, sin poder dar lugar a otras clases, aunque estén dispuestos los átomos en distinta relación. Como se ve, no se trata sólo de una aseveración formalística.

De acuerdo con ello, surgen los caracteres del nominalismo. Es una postura que describe al mundo; pero lo describe como compuesto de individuos. La legitimación del nominalismo no será entonces, para Goodman, la legitimación y explicación de los individuos; más bien, consiste en legitimar y explicar la actitud que consiste en describir el mundo como compuesto de individuos.

[5] *Ibid.*, p. 21.

Precisamente esta actitud, retomando el ejemplo de los átomos y sus combinaciones, se refleja en la no aceptación de que dos entidades puedan estar contenidas en las mismas entidades.[6]

Y podemos, así, trazar los contornos del nominalismo tal como es profesado por Goodman. Para este tipo de nominalismo, el mundo consta de individuos y tiene que describirse como un conjunto o totalidad que consta de individuos; de esto se sigue que los individuos son independientes, y que hay que describir consecuentemente el mundo como un conjunto de entidades en el que dos de ellas no pueden tener el mismo contenido; y se sigue, por último, que la descripción de este mundo debe hacerse en un sistema que no puede admitir dos entidades que sean distintas y que al mismo tiempo estén constituidas exactamente por los mismos átomos.[7]

Conclusión

A causa de su interpretación de los universales como construcciones teóricas reductibles a entes individuales —las clases deben construirse como

[6] *Ibid.*, p. 20.
[7] *Ibid.*, p. 23.

individuos—, y por la asignación que les hace de un *status* ontológico de meros individuos agrupados estructuralmente, la tesis de Goodman no puede sino considerarse nominalista.

LÍNEA REALISTA MODERADA

ANTHONY QUINTON

Universales y metodología

La respuesta de Quinton al problema de los universales se inclina marcadamente al realismo. Es un realismo peculiar, no identificable con el platónico, pues acepta la existencia de propiedades, aunque no necesariamente como objetos. Aún más, cree que es un postulado metodológico más bien que ontológico. Y frente a los nominalistas dice que una cierta aceptación del platonismo, al menos metodológica, es beneficiosa para la ciencia.

El problema de los universales se le presenta a través de los términos de predicado, que remiten a las propiedades y las clases. Así, pues, se pregunta si hay propiedades, y su respuesta es afirmativa, aunque requiere la declaración de su sentido.

El sentido de su tesis "Hay propiedades" es que debemos referirnos a las propiedades tanto como a las clases, inclusive debemos referirnos a las propiedades como algo muy distinto de las clases, al dar cuenta del uso predicativo de los términos

generales. De acuerdo con ello, desecha la tesis de los nominalistas y cree que no hay que tener tanta aversión al platonismo que bloquee la investigación. Su base firme es la innegabilidad de las clases o géneros naturales. Esto da inteligibilidad a su aserto de que "Hay propiedades", pues se le puede dar el sentido de que hay clases naturales con tanta propiedad como hay clases arbitrarias o artificiales. Acepta que hay propiedades (por lo menos de clases naturales), sin que signifique que las propiedades son objetos.[1]

Para postular la existencia de las propiedades es necesario poder distinguir entre propiedades auténticas y espúreas, simples y compuestas, de donde surgirá la determinación de las clases naturales. Y no bastan criterios formalistas, como las más de las veces se han usado, hace falta un criterio genuinamente semántico, basado en las relaciones entre lenguaje y mundo. Por eso se opone a los nominalistas (tanto al nominalismo espúreo que sustituye las propiedades por similaridades

1 A. Quinton, "Properties and Classes", en *Proceedings of the Aristotelian Society,* 58 (1957-1958), p. 35. Quinton entiende "objeto" en el sentido de objeto físico, ubicado en el espacio y en el tiempo. Esto le sirve para distinguirlo de la entidad abstracta, que no está ni en el espacio ni en el tiempo, y de la entidad mental, que está en el tiempo, pero no en el espacio. Claramente las propiedades son entidades abstractas y, por lo mismo, no son *objetos,* que sólo pueden ser entidades físicas espacio-temporales. Esto lo explica en su artículo "Objects and Events", en *Mind,* 88 (1979), pp. 200-201.

como al nominalismo destructivo que las identifica con las clases).

El argumento de Quinton en favor de la existencia de las propiedades establece, en general, que si una palabra general (universal) puede significativamente ser introducida para caracterizar las cosas que poseen una propiedad, entonces puede decirse con toda legitimidad que las propiedades existen, avaladas por ese hecho —no sólo semántico, sino también cercano a la ontología—.

Una palabra general es la que se aplica a una multitud de cosas y la característica especial y problemática de las palabras generales es su re-aplicabilidad.[2]

La re-aplicabilidad es la capacidad de asignar un nombre de clase al número indefinido de miembros que la constituyen. Es un problema que surge de la clasificación, del reconocimiento de los miembros de las clases. Este problema se ve sobre todo en las clases demasiado artificiales, cuyos miembros son difíciles de conocer porque habrá muchos de ellos que no hemos conocido antes. Por ejemplo, identificar los miembros que pertenecen a la clase arbitraria que podemos llamar "la pandilla loca", y todo lo que deba caer bajo ese nombre. En el caso de las clases artificiales es difícil la re-aplicación de la palabra general. En cambio, en el caso de las clases naturales, co-

[2] Idem, "Properties and Classes", p. 36.

mo la de los números enteros o la de los animales vertebrados, la situación es distinta, porque uno o unos pocos de los miembros representan con mayor claridad a todos los demás miembros. Aunque es grande el número de las clases artificiales o arbitrarias, hay también clases naturales. Y se puede definir la clase natural como una clase cuyos miembros o partes son representativos del todo.

Dada la aceptación de Quinton de las clases naturales, para él, entonces, una palabra general o universal corresponde a una clase natural, porque en ella están bien determinados los miembros que incluye, o por lo menos se tienen criterios suficientes para reconocerlos. Pero, ya que las clases artificiales o arbitrarias no exhiben esa deseada claridad en cuanto a la pertenencia de sus miembros, las palabras que las designan no serán propiamente palabras generales o universales, sino que —para distinguirlas— serán palabras plurales. La razón es que a causa de su indeterminación, como en el caso de "la pandilla loca", no se puede decir que les pertenezca alguna propiedad. Quinton da a entender que las propiedades requieren cierta delimitación, cierta claridad. Así, las palabras que designan clases arbitrarias son meros nombres de agregados, esto es, las palabras plurales sólo adquieren claridad y pueden ser introducidas en el discurso mediante la enumeración

de las cosas que contienen como miembros de la clase. En cambio, las clases naturales tienen claridad, aunque son abiertas; es decir, aunque no sepamos cuántas cosas les pertenecen, basta conocer unas pocas instancias suyas para reconocer a las demás.[3]

Universales y ontología

En este punto surge un problema: "La existencia de las propiedades debe, entonces, ser admitida. Pero, ¿en qué sentido? Si lo tomamos como informativo, caemos en un regreso vicioso. Si no, sólo tenemos una repetición pseudo-explicativa".[4] Quinton se percata de que el primer peldaño para iniciar el regreso infinito es tomar las propiedades como objetos. Y cree que esto se puede evitar. Según dice, en este punto la cuestión metodológica provoca una cuestión ontológica, que él quiere disolver. Para lograrlo tomará como argumentos nuestra capacidad para la clasificación y la necesidad de la referencia abstracta. Esto garantiza el que, metodológicamente, se deban admitir los universales como propiedades, pues, por ejemplo, somos capaces de clasificar las cosas frías porque antes se da *la frialdad.*

[3] *Ibid.*, p. 37.
[4] *Ibid.*, p. 44.

Ahora bien, ¿cómo evitar el tener que postular que las propiedades son objetos? Todo depende del sentido que se dé a la expresión "Las propiedades son objetos". Esto puede interpretarse en el sentido de que hay un cielo platónico que es el orden abstracto de las cosas. Pero también se puede interpretar sin tanta carga ontológica. El decir que "hay propiedades" puede entenderse sencillamente que hay términos clasificatorios que son significativos.

Podemos simbolizar el sentido ontológico como "O", el sentido psicológico o cognoscitivo como "P" y el sentido lingüístico como "L". De acuerdo con ello, el decir que hay clases naturales es *O*, y viene a ser una parte del significado de decir que hay clases naturales de las que somos conscientes, que sería *P*, y esto a su vez es una parte del significado de decir que hay clases naturales de las que somos conscientes, cuya membresía podemos detectar con el uso de palabras re-aplicables. Así, hay una gradación inclusiva en la que se diluye la tesis ontológica, porque forma parte de *P* y ella, a su vez, de *L*, que fue la última formulación. Por ello, tenemos fundamento para decir que el uso de palabras clasificatorias no presupone la existencia platónica de las clases en cuestión, aunque, moderadamente, existen propiedades universales radicadas en las cosas. Debe haber, pues, algo universal en lo que se apoyen

las clasificaciones, pero no es un presupuesto ontológico, sino lógico.[5]

Por eso es mejor decir que hay clase naturales en lugar de decir que hay propiedades. Aunque, en el fondo, esto es sólo reemplazar una suerte de entidades abstractas por otra.

Hay tres cosas que convergen, pues, para dar cuenta de nuestro uso de los términos clasificatorios, a saber, un hecho sobre la naturaleza del mundo, es decir, *O*, en cuya línea quieren avanzar los realistas; un hecho sobre los observadores, *P*, atendiendo a sus modos de conocimiento y las disposiciones o hábitos que lo determinan, y es el interés de los conceptualistas; por último, un hecho sobre el lenguaje, *L*, el cual muestra que los observadores han preferido ciertas palabras para describir lo que les ha llamado la atención en cuanto a las clases y la clasificación, y es el interés de los nominalistas. En vista de ello, Quinton descree de la postulación ingenua de los universales platónicos que hacen algunos realistas (los realistas extremos); pero igualmente le parece insostenible el que las palabras correspondan a nuestras clasificaciones de manera tan directa e ingenua como pretenden los nominalistas.[6]

Por eso se ve en Quinton al menos una proclividad a restringirse a las propiedades como el

[5] *Ibid.*, p. 46.
[6] *Ibidem.*

aspecto de universalidad que presentan los entes individuales. Aunque no llega a un compromiso ontológico decidido sobre el carácter real, de objetos, que tienen las propiedades, se da cuenta de que su postulación (al menos de manera metodológica) se desprende de la significatividad de las palabras clasificatorias. Podemos interpretar su punto de vista como la convicción de que únicamente es posible el uso significativo de las palabras clasificatorias si existen las clases naturales (las *propiedades* auténticas). Ahora bien, reconoce que la existencia de las clases naturales es algo que se podría llamar un "hecho bruto"[7] pero cuyas características podemos detectar. Y, para él, lo que cuenta no es la explicación de esa existencia, sino su simple constatación. La constatación más radical de la existencia de las clases naturales es que, sin palabras clasificatorias no podríamos hablar, pero, aun cuando por azar las tuviéramos, si no tenemos clases naturales, no tendríamos de qué hablar.

Conclusión

A pesar de que Quinton desea evitar la cuestión ontológica y permanecer sólo en la metodología, de hecho se ha pronunciado sobre el *status*

[7] *Ibid.*, p. 47.

ontológico de los universales. Les concede alguna realidad. Pero, dado que rechaza tanto el realismo platónico como el nominalismo, su postura tiene que ubicarse como intermedia entre uno y otro, como una especie de realismo moderado.[8]

[8] Sobre la postura (pretendidamente) aristotélica de Quinton, cfr. Idem, *The Nature of Things*, London: Routledge and Kegan Paul, 1973, pp. 3-4 y 28.

GUSTAV BERGMANN

La "plataforma" ontológica

Bergmann profesa una ontología complexista, es decir, que admite composición en los entes. Por eso sus nociones fundamentales son dos: *ente* y *constitutivo.* De éstas surgen otras dos, pues los entes, de acuerdo a sus constitutivos, pueden ser *simples* o *complejos.* Los entes se estructuran como una "plataforma" ontológica. En esa plataforma, todos los complejos son *hechos* y los simples son *cosas.* Como su nombre lo indica, los simples son constitutivos de los complejos; así, las cosas constituyen hechos; pero las cosas no son los únicos constitutivos de los hechos; cada hecho tiene al menos un constitutivo de la clase ontológica de los *nexos,* la cual, a su vez, es una subclase de la clase ontológica de los *subsistentes.* Cada una de estas clases ontológicas es una *categoría.* Así pues, las tres categorías fundamentales de la plataforma ontológica son: *cosas, hechos* y *subsistentes.*

Las cosas pueden ser entidades individuales o universales (los universales, para Bergmann, son cosas, no hechos), por ejemplo, una manzana, y

una propiedad de ser rojo y redondo; los hechos son entidades que constan de cosas, por ejemplo, la mancha —por así decir— que en el mundo constituye la manzana con sus propiedades de ser roja y redonda. Los subsistentes son entidades intermedias, como los nexos, que corresponden a lo designado por los conectivos lógicos.

El prototipo de la categoría de las cosas son lo que podemos llamar cosas u objetos *ordinarios*. Sus constitutivos son sus *propiedades*. En cuanto a estas últimas, varias cosas pueden tener literalmente *la misma propiedad*. Además, entre los constitutivos de una cosa debe haber al menos una entidad tal que, si no estuviera entre ellos, la cosa no tendría la propiedad. Tal entidad es la *cualidad*. Las cualidades son los constitutivos de una cosa que sirven de fundamento a sus propiedades. De acuerdo con ello, hay universales: un *carácter* o *universal* es una entidad individua que cuenta como propiedad. La exigencia de cualidades como fundamento de las propiedades depende de que las propiedades necesitan un mediador (la cualidad) para residir en las cosas ordinarias. Las ontologías que no aceptan dicho fundamento pueden considerarse como la anti-plataforma.[1]

1. Cfr. M. Beuchot, "Ontología y universales en Gustav Bergmann", en *Crítica*, vol. XI, n. 33 (1979), pp. 19-48. G. Bergmann, *Realism*, Madison, Milwaukee and London: The University of Wisconsin Press, 1967, pp. 3 ss.

Bergmann atiende al siguiente dato: hay cosas ordinarias que tienen la misma propiedad. De este dato surge el problema de los universales. Tal problema puede plantearse de esta manera: ¿cuál es el fundamento ontológico de que dos manchas tengan el mismo color? Como respuesta se presentan dos alternativas: (i) O el fundamento es una sola cosa que está "en" ambas manchas, y esa cosa es lo que se llama *"universal"*, (ii) o el fundamento es más bien dos cosas, una "en" cada mancha, y cada una de esas cosas es lo que se llama un *"individuo perfecto"*. De acuerdo a esas dos alternativas, hay dos posturas frente al problema de los universales: realismo y nominalismo.[2] Los realistas sostienen que hay individuos vacíos en los que se dan los universales, es decir, sostienen que hay individuos vacíos y universales, pero no individuos perfectos. Los nominalistas sostienen que hay individuos perfectos, pero no individuos vacíos ni universales. Aplicado al caso del color, que es una cualidad, tenemos, así, dos alternativas: una cualidad es o un universal o un individuo perfecto. El realista dice que es un universal; el nominalista, que es un individuo perfecto.

2 Cfr. G. Bergmann, *Op. cit.*, p. 22.

Bergmann adopta frente al problema de los universales una postura realista, y para defenderla sigue dos tácticas: plantear objeciones al nominalismo y articular una teoría realista consistente.

Rechazo del nominalismo

En cuanto al ataque contra el nominalismo, analiza dos fuentes de nominalismo y se da a la tarea de mostrar su falacia. Las fuentes del nominalismo son: (i) un miedo exagerado al platonismo, y (ii) la tesis de que existen conexiones internas en las cosas.

La primera fuente del nominalismo, es decir, el miedo al platonismo, se debe a que postula universales separables de los individuos. A esto responde Bergmann que un universal no necesita ser separable. De hecho él defiende su inseparabilidad con respecto a los individuos. En la plataforma ontológica el principio de ejemplificación vuelve imposible el que universales e individuos sean separables, y con la imposibilidad más fuerte.

Lo malo es que el anti-platonismo de los nominalistas es en el fondo un anti-aristotelismo. Es decir, su rechazo de los universales tiene como raíz el rechazo de los individuos. Esto lo podemos ver comparando dos ontologías: la de Rusell (0_1) y la de Quine - Goodman (0_2). La ontología de Russell se detecta en los *Principia Mathematica* (PM), Quine tiene un periodo de transición, el

de la *Mathematical Logic* (ML), y llega a la ontología "2" en sus escritos posteriores, junto con Goodman en su obra *The Structure of Appearence* (SA).[3]

0_1. Lo que hay o existe, en el sentido en que la ontología habla de existencia, es mostrado por las constantes descriptivas indefinidas del lenguaje ideal.

0_2 Existir, en el sentido en que la ontología hable de existencia, es ser el referente de lo que está en el rango de una variable del lenguaje ideal.

En esta segunda ontología, aparentemente, sólo existían los individuos, no las propiedades. Este sistema necesita un nombre epecial para los enunciados existenciales: "enunciados-∃". Bergmann adopta, más bien, 0_1.

Basada en la sintaxis, la tesis del nuevo nominalismo establece:

N. El lenguaje ideal contiene sólo un género de variables.

Basada en la sintaxis, la tesis individualista establece:

P_1. La cláusula simple tiene un lugar de sujeto y un lugar de predicado.

[3] Cfr. Idem, "Particularity and the New Nominalism", en R. J. Van Iten (ed.), *The Problem of Universals*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1970, p. 239.

Quine, a diferencia de Russell, rechaza la distinción entre las dos categorías sintácticas de *signos sujeto* y *signos predicado*. Con todo, el Quine de ML aceptaría, en principio, P_1, pero no la siguiente tesis:

P_2. Hay al menos dos géneros de términos.

En una categoría de signos estarían los conectivos y los cuantificadores, en otra están los términos, ya sean constantes o variables, o ambos; la distinción entre constantes y variables da paso a la siguiente tesis:

P_3. Hay constantes indefinidas que pueden, en una sentencia bien formada, estar sólo en el lugar del sujeto.

Se presenta el problema de que un término (que puede ser una constante indefinida), como "verde", puede aparecer a veces como predicado ("Enrique es verde") y a veces como sujeto ("verde es un color"), pero esto se resuelve con la teoría russelliana de los tipos.[4]

Las clases son indispensables para que haya matemáticas. Al negar P_2, ML tiene que añadir enunciados-∃ que aseveren que hay clases. Pero los nuevos nominalistas niegan que existan las clases, por eso tienen que repudiar a ML.

[4] Cfr. *Ibid.*, pp. 240-241.

Las propiedades son distintas de las clases (por ejemplo, "la propiedad de ser verde" y "la clase de todos los objetos verdes"). PM sí los distingue, ML no lo hace. La expresión "la clase de todos los objetos verdes" no tiene un referente en el mismo sentido que lo tiene "verde". La razón de esta distinción referencial es que, de acuerdo al uso ordinario de "clase", hay clases de objetos que no tienen nada en común excepto el ser mencionados juntos, lo cual no indica en sentido relevante nada que les sea común.

Russell describió este estado de cosas diciendo (i) que las propiedades son epistemológicamente primarias, mientras que las clases no lo son, y (ii) que las clases, en el sentido en que la ontología habla de existencia, no existen, sino que son ficciones lógicas. Además, llama a los *signos de clases* "símbolos incompletos", lo cual es sólo otra manera de llamarlos "definidos". El otro tipo de símbolos incompletos es el de las *descripciones definidas*. Es decir, en el esquema sintáctico del lenguaje ideal de PM, las clases no existen. Y por eso no tienen nada que ver con los enunciados-∃.[5]

Quine y Goodman insistieron en repudiar completamente P_2, por eso ML es sólo una etapa transitoria, y se llega a O_2. La no-existencia de

[5] Cfr. *Ibid.*, pp. 244-245.

las clases es la raíz no-sintáctica de su nominalismo. La negación de P_2 es la raíz sintáctica; y en esto consiste el anti-aristotelismo de los nuevos nominalistas.

Por el deseo nominalista de elegancia sintáctica, se evita la distinción de los términos en constantes y variables. La admisión de constantes llevaría a constantes no definidas que pueden ocupar el lugar del sujeto en un enunciado, y esto llevaría a admitir como dichas constantes expresiones que, por ejemplo "verde", tendrían como referente una cualidad, lo cual implicaría la admisión de entidades abstractas, y entonces se busca el refugio de las solas variables. Pero con ello se evita la distinción entre algo que es una propiedad (el universal) y algo que la posee (el individuo vacío) individuándola. Y con ello se impide la exacta explicación de los individuos. Lo que haya de ser individual se ve reducido a algo pretendidamente unitario, sin los dos aspectos de universalidad e individualidad, sino sólo con el de la individualidad, a saber, el individuo perfecto. Y nada más.

Como se ve, la primera fuente del nominalismo es el anti-platonismo, pero conlleva un encubierto anti-aristotelismo, que conduce a la negación de lo individual; al menos en lo que sería su exacta explicación.

La segunda fuente del nominalismo deriva de

la anterior. Al rechazar la alternativa platónica, esto es, los universales separables, la reacción consiste en postular los individuos perfectos. Pero éstos sólo se pueden defender introduciendo una conexión o relación interna de igualdad, o, por otro nombre, de similaridad exacta.

Para combatir la noción nominalista de similaridad exacta, Bergmann considera dos cosas que tienen la misma propiedad cualitativa, por ejemplo, el color, siendo, pues, $rojo_1$ y $rojo_2$. Entre ambas cosas se da una asociación. Pero la asociación debe tener un fundamento ontológico. Y hay dos posibilidades: el fundamento es, (a) o una conexión entre $rojo_1$ y $rojo_2$, (b) o dos entidades, una "en" $rojo_1$ y otra "en" $rojo_2$. Ocurren entonces las siguientes consideraciones: (1) Si el fundamento es una conexión, es o una relación o un nexo. Pero las relaciones y los nexos son igualmente externos a lo que conectan. Por ello, en cada alternativa, no habrá nada "en" $rojo_1$ o $rojo_2$ que fundamente el color, y, puesto que no fundamentan nada, serán vacíos. (2) Si el fundamento es cada una de las entidades simples (cual se supone que son los individuos perfectos) $rojo_1$ y $rojo_2$, aquello que las asocia, siendo ellas mismas, pide, a su vez, ser asociado por algo distinto, y se inicia un regreso infinito que sólo se puede evitar haciendo de las dos entidades una sola, a saber, el universal Rojo. El resultado es que los

individuos perfectos serían, según (1), vacíos, y según (2), universales; y en ambos casos se concluye que la doctrina de los individuos perfectos no se sostiene.

El nominalista puede añadir otra alternativa (3): hay la posibilidad de que $rojo_1$ y $rojo_2$ sean dos entidades simples asociadas por la conexión interna de igualdad o de similaridad exacta. Pero esto se refuta sosteniendo que no hay conexiones internas.[6]

Defensa del realismo

Entonces Bergmann tiene que exponer su propia doctrina de la similaridad. Ya que en la plataforma la similaridad exacta es un subsistente derivado, debe establecer el *status* ontológico de las entidades derivadas. Primero, de las cosas derivadas; después, de la clase de subsistentes derivados que son los pseudo-caracteres y las pseudorelaciones.

En la plataforma hay cosas ordinarias y cosas derivadas. Una cosa ordinaria puede ser un individuo vacío o un carácter (sea un carácter propiamente tal, sea una relación). Los individuos vacíos son simples, por no tener constitutivos ni cuasi-constitutivos ni pseudo-constitutivos. Los caracteres tienen como sub-clase a las cosas deriva-

[6] Cfr. Idem, *Realism,* ed. cit., p. 90.

das, y éstas tienen cuasi-constitutivos. Supóngase, por ejemplo, el carácter de ser-rojo-y-cuadrado. Es una cosa derivada, y sus cuasi-constitutivos son: rojo, cuadrado, y el cuasi-nexo *y* de la conjunción. Pero, a pesar de que dicha conjunción es un cuasi-nexo, rojo y cuadrado no son cuasi-caracteres; pues ninguno de ellos está "en la cosa derivada, su única semejanza reside en que todos son cuasi-constitutivos.

Para ver esto con mayor precisión nos puede ayudar la reflexión lingüística sobre lo derivado. Bergmann sostienen que la derivación se expresa en la definición, sólo que en un sistema ontológico no hay propiamente definiciones, sino esquemas de definición. (Dado que sus variables son generales, y para ser definiciones requerirían ejemplifación).

Tomemos, por ejemplo, el siguiente esquema de definición, donde "R" significa "rojo" y "C" significa "cuadrado":

(D) "(R & C) (x)" por "R(x) . C(x)"

Sustituyendo "x" por "a", se obtiene ya una definición:

(D_a) "(R & C) (a)" por "R(a) . C(a)"

En contramos, *via* esas expresiones, otra clase

de entidad derivada, un *carácter derivado*. Dicho carácter derivado es R & C, el cual tiene sus cuasi-constitutivos, y son tres: dos cosas (derivadas) y un cuasi-nexo. Y es que una cosa derivada debe tener entre sus constitutivos al menos una cosa, pues de otra manera no podría ser cosa (derivada) ella misma, y además cuasi-nexos.

Añadamos otro esquema de definición, en el que "Eq" significa "igualdad" y "f" significa "propiedad":

(D') "Eq (x,y)" por "($\exists$ f) (f(x) . f(y))"

Del *definiens* "Eq (x,y)" podemos separar el predicado "Eq". Nos lleva a otra clase de entidad derivada, a saber, un *subsistente derivado*. Como "(R & C)", es un predicado; pero, a diferencia de él, es relacional. En la plataforma ontológica, las entidades designadas por "(R & C)" reciben el nombre de "caracteres lógicos" o "propiedades estructurales", y las designadas por "Eq" reciben el nombre de "relaciones lógicas" o "relaciones estructurales". Constituyen, pues, dos tipos de subsistentes. Los subsistentes del primer tipo deben llamarse, más bien, *pseudocaracteres*, y los del segundo tipo *pseudo-relaciones*, no en sentido peyorativo como en *pseudonexo*, sino sólo para indicar que *relación* no se aplica de manera igual a las cosas y a los subsistentes. Tales nombres nos dicen

únicamente que lo representado por ellos no son en realidad caracteres ni relaciones. Los pseudo-caracteres y las pseudo-relaciones, ya que son subsistentes derivados, se comportan con los subsistentes fundamentales como los caracteres derivados y las relaciones derivadas se comportan con las entidades "simples". De esta manera podemos ya determinar la igualdad o similaridad estricta como un subsistente derivado: "Eq" está por "ser igual" en algún respecto". Así, ser igual" significa estrictamente eso o estrictamente nada. Y, además, "ser exactamente lo mismo' significa "ser exactamente lo mismo en algún respecto" o estrictamente nada.

Haciendo más concretos los términos (por ejemplificación), podemos llegar a otro esquema de definición, en el que "Eqcol" representa la igualdad de color, y "Col" el color en cuestión:

(D' ') "Eqcol (x,y)" por $(\exists\ f)\ col^2(f)\ .\ f(x)\ .\ f(y)$"

Este esquema de difinición nos revela otra entidad derivada. Col^2 es una cosa, y Eqcol es una cosa y también una *relación derivada,* pero no una pseudo-relación. Su peculiaridad consiste en que la única cosa en ella es de segundo tipo, i.e. relacional, y en que, hablando ampliamente, es

[7] Cfr. *Ibid.*, pp. 103-104.

una de las especificaciones de una pseudo-relación, en este caso, de la pseudo-relación Eq.

Así, pues, los pseudo-caracteres son propiedades de las cosas derivadas; asimismo, las pseudo-relaciones son relaciones de las cosa derivadas. Entre ellas se cuenta la relación de igualdad o de similaridad exacta, como la igualdad de color; la cual es una relación que se da entre caracteres; y, como los caracteres abarcan cosas derivadas, la similaridad exacta es una relación entre cosas derivadas, es decir, una pseudo-relación. Y a esto se reduce, para Bergmann, el problema de la similaridad exacta.

Hay un problema doble en la plataforma que vincula a los universales con los tipos rusellianos. El primer problema es el de los caracteres de tipo elevado; el segundo es el de las relaciones de tipo elevado. El primer problema se resuelve por la aceptación en la plataforma ontológica de cosas que son caracteres no-relacionales y no-derivados de tipo elevado. Y es que la universalidad es una categoría, dentro de la cual los diversos tipos son diversas sub-categorías. Bergmann retrotrae la cuestión a los principios. La categoría fundamental y previa es la de coseidad. Dividiendo la categoría de la coseidad en dos, a saber, individuos vacíos y universales, se acepta implícitamente la distinción de tipos russellianos. Porque se acepta (i) que el nexo ontológico fundamental es un nexo

no- homogéneo, y (ii) que todas las conexiones son externas. Y esto es el primer paso que introduce la distinción entre el primer y segundo tipos, distinción que sería el segundo tipo, y así sucesivamente. El segundo problema se resuelve por la aceptación de relaciones de tipo elevado. En efecto, las relaciones son: o espacio- temporales (por ejemplo, simultáneo y parte), u ordinarias (por ejemplo, más alto y más brillante). Algunas de las relaciones espacio-temporales son sólo cosas relacionadas de primer tipo; algunas de las ordinarias son de segundo tipo. De esta manera se admite la existencia de algunas cosas no-derivadas de tipo elevado, entre las cuales se colocan caracteres y relaciones, y todas son susceptibles de ejemplificación.

En cambio, el nominalista, en lugar de admitir la existencia de cosas de tipo elevado, admite la existencia de una relación interna de "similaridad", en una clase (o serie) de "similaridades" de diferentes grados. A saber, resuelve el problema de los caracteres de tipo elevado en términos de "similaridad", y el de las relaciones de tipo elevado en término de una clase de "similaridades" de diferente grado. Pero postula que dichas "similaridades" son relaciones internas, dada su aversión a las conexiones externas. Y, como le resultaría absurda una relación interna de segundo tipo, tales "similaridades" serán de primer tipo siempre. Por

eso el nominalista no puede admitir ni explicar universales de tipo elevado.[8]

Conclusión

Bergmann es realista, pero, al no aceptar que los universales sean separables de los individuos, se aparta del realismo platónico. Trata de inviscerar el universal en los individuos, como un carácter o propiedad que es individualizado por un individuo vacío. Por esta inserción de lo universal en lo individual, su realismo es moderado; aunque diga que el universal tiene un *status* ontológico de "cosa", lo cual vuelve su realismo moderado muy peculiar.

[8] Cfr. *Ibid.*, pp. 106-108.

RODERICK M. CHISHOLM

Oscilación entre realismo extremo y realismo moderado

En cuanto al problema de los universales, Chisholm adopta como postura una modalidad del realismo extremo, a la que llama "realismo reservado". Su realismo se acerca al platónico, pero tiene una variante muy importante: no acepta "Ideas" negativas; con esto cree hacer *"mitigado"* su realismo. Acepta que las propiedades o atributos, entre los que cuenta a las relaciones, son objetos eternos que se dan en todos los munos posibles. Tales propiedades serán siempre positivas; algunas de ellas son de manera tal que son ejemplificadas y tenidas, como *ser un caballo* y *ser verde,* otras no son ejemplificadas ni tenidas, como *ser un unicornio* y *ser una mon;aña de oro.* Pero ambos tipos de propiedades existen, son reales. Unicamente se excluyen las propiedades negativas, como *no ser verde,* y las contradictorias, como *ser un cuadrado redondo.* Chisholm se da cuenta de que su teoría, a primera vista, será catalogada como realista platónica y hace manifiesta su intención de un realismo moderado.

Aclara que, aun cuando contiene rasgos indudablemente platónicos, también contiene otros que la hacen distinta del platonismo, y con un carácter de teoría moderada. Aún más, considera muy importante esa diferencia con respecto al platonismo, por la cual, según él, su tesis es un "realismo reservado".[1] o moderado. Señala en qué consiste su variante con respecto al platonismo estricto: "Nuestra reserva se puede expresar poéticamente de la siguiente manera: 'En el cielo platónico no hay *Negativa* (entidades negativas)' ".[2]

El sentido de esta reserva es excluir de las entidades universales, concebidas a la manera platónica, las entidades negativas. Las propiedades positivas existen, pero no las negativas. Por ejemplo, existe la propiedad *ser verde*, ejemplificada por las cosas que son verdes, pero no existe la propiedad *no ser verde*, la cual podría pensarse que es ejemplificada por las cosas que no son verdes; pero, más bien las cosas que no son verdes simplemente no poseen la propiedad *ser verde*. Con ello no es necesario postular la existencia de una propiedad negativa tal como *no ser verde*.

1 R. M. Chisholm, "Ein zurückhaltender Realismus", traducción del manuscrito inglés por B. Schuwey, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 23 (1976), p. 190. Para otra explicación de las propiedades, cfr. Idem, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966, pp. 71 ss.

2 Idem, "Ein zurückhaltender Realismus", *ibidem*.

A pesar de las reservas en cuanto a la existencia independiente de las propiedades negativas, ya que Chisholm acepta la existencia de las propiedades positivas, su realismo reservado no es exactamente un realismo moderado de tipo aristotélico, sino, como él mismo lo dice, un realismo extremo de tipo platónico, pero con esa importante reserva consistente en excluir las propiedades negativas (y las contradictorias).

Aclara que su realismo reservado es una consideración acerca de propiedades, y no sobre expresiones lingüísticas. Por ello pasa a *definir* lo que es una *propiedad*. Un primer acercamiento sería definir la propiedad como algo *ejemplificable* o que *puede tenerse*. De este modo,

D1 G es una propiedad =df Es posible que exista algo que tenga G.[8]

En orden a una mayor simplicidad, pueden contarse como propiedades las relaciones. En lugar de decir "x tiene G" podemos también decir "x tiene G en relación a algo".

Chisholm introduce cuatro principios que procuran explicar la naturaleza general de las propiedades.

El primero de ellos tiene como objeto eviden-

[8] *Ibid.*, p. 191.

ciar que su postura es una versión del realismo extremo, y para ello sostiene que las propiedades son entidades no-contingentes, esto es, necesarias, que existen necesariamente y no de una manera contingente. Esto les confiere a las propiedades un *status* ontológico de entidades autosuficientes, que existen por fuerza propia y, más aún, por fuerza necesaria. Tal principio es el siguiente:

(1) Para toda x vale que si G es una propiedad, entonces es necesario que G exista.[4]

Pero, como ha insistido, quiere excluir de la existencia a las propiedades negativas. Ya de la anterior definición, D1, se sigue que quedan excluidas las propiedades que no son posibles, a saber, las imposibles o contradictorias. Por ejemplo, se puede aceptar que existe en el cielo platónico la propiedad *ser redondo* y la propiedad *ser cuadrado*, pero no se sigue necesariamente que se deba aceptar que exista la propiedad de *ser redondo y cuadrado*. Ya han quedado excluidos estos *Negativa*.

Sólo falta excluir los otros *Negativa* que no son contradictorios, como los que corresponderían a expresiones tales como "no-hombre" y "no-verde". Se eliminarán de la manera siguiente. Las expresiones negativas de este tipo son nombres indefinidos, y tienen el inconveniente —señalado ya

[4] *Ibidem.*

por Aristóteles— de que se pueden aplicar a un campo extremadamente variado de objetos, entre los que habría tanto cosas contingentes como no-contingentes, y por definición no se puede aceptar que las propiedades tengan carácter de contingentes, deben ser necesarias. Por eso, para excluir las entidades negativas a las que hemos aludido, hay que postular el que una propiedad es algo que se puede ejemplificar, pero *no* algo que se puede ejemplificar en un campo extremadamente variado de objetos, pues, si pudiera hacerlo, significaría que puede ser ejemplificado por entidades contingentes.

Esto resulta importante para Chisholm, pues desea mantener que ninguna propiedad es ejemplificable tanto por cosas contingentes como por cosas no-contingentes. Pues de haber —por un imposible— una propiedad como la de ser no-hombre, sería ejemplificada tanto por cosas contingentes como por cosas no contingentes. Pero el caso es excluir las propiedades negativas, y esto puede lograrse si decimos que tales propiedades pueden pertenecer a cosas contingentes y a no contingentes, pues pertenecen a cosas imposibles.[5]

Límites de la reserva no-realista

Pero surge el problema de estar excluyendo de-

[5] *Ibid.*, p. 192.

masiadas cosas, entre ellas algunas propiedades que corresponden necesariamente a todas las cosas, por ejemplo, *ser idéntico a sí mismo* y *ser de tal manera que dos más dos son cuatro*. A fin de no negar la posibilidad de tales propiedades generales, se ha de cambiar la caracterización de las propiedades, diciendo que una propiedad es de tal manera que, o es inaccesible a cosas contingentes, o a no-contingentes, a saber, que es de tal manera que corresponde a todas las cosas. Por ello surge un segundo principio en cuanto a la naturaleza general de las propiedades:

(2) Para toda G vale que, si G es una propiedad, entonces o (a) G es de tal tipo que en caso de que una cosa tenga G, es necesario que todas las cosas tengan G, o (b) es imposible que las cosas contingentes tengan G, o (c) es imposible que las cosas no-contingentes tengan G.[6]

Se puede aplicar también este principio a las relaciones, pues en lugar de decir "tiene la propiedad G", podemos decir "está en la relación G".

Chisholm acepta propiedades *conjuntivas*, pero a cada par no le corresponde una entidad que reúna las propiedades en conjunción, sino que

[6] *Ibid.*, p. 193.

les corresponden propiedades separadas, según el principio

(3) Para todas las propiedades G y H vale que, si es posible que algo exista que tenga G y al mismo tiempo tenga H, entonces hay una propiedad C, tal que necesariamente valga para toda x que: x tiene C si y sólo si x tiene G y x tiene H.[7]

Asimismo, acepta propiedades *disyuntivas*, pues tampoco habrá una entidad que corresponda a la disyunción de un par de propiedades, sino que les corresponden propiedades separadas, según el principio

(4) Para todas las propiedades G y H vale que, si es posible tanto que cosas contingentes tengan G como también que cosas contingentes tengan H, o si es posible que cosas no-contingentes tengan G, como también que cosas no-contingentes tengan H, entonces existe una propiedad D que necesariamente será de tal manera que para toda x valga que: x tiene D si y sólo si o x tiene G o x tiene H.[8]

Tanto en el caso de las propiedades conjuntivas como en el de las disyuntivas queda excluida la posibilidad de que existan propiedades negativas, tal como ya lo ha aseverado antes.

[7] *Ibidem.*

[8] *Ibid.*, p .194.

Chisholm encuentra cierta complicación en el caso de las expresiones sobre propiedades, porque nos llevan a la *implicación* de propiedades. Esto sucede con las expresiones sobre propiedades porque el "poder hablar de propiedades" sería una propiedad de la que se habla. Pero esta dificultad se puede salvar. Primeramente, definiendo lo que significa el que una proposición implique una propiedad:

D2 p implica la propiedad *ser F* =df p es necesariamente de tal manera que (i) si p es verdadera, entonces tiene la propiedad *ser F*, y (ii) quien siempre acepta p, cree que algo es F.[9]

En esta definición la letra "F" se usa sólo esquemáticamente, de manera que puede sustituirse por cualquier expresión de predicado. Y así, puede decirse:

D3 p implica que x tenga la propiedad *ser F* = df p implica una propiedad G de manera que (i) G sea necesariamente de tal manera que en un momento dado sólo una cosa puede tener G (ii) p es necesariamente de tal manera que si p logra tener siempre G, entonces es F, y (iii) x tiene G.[10]

[9] *Ibid.*, p. 196.
[10] *Ibidem.*

De este modo, aunque la propiedad "ser pensada por alguien" parezca pertenecer tanto a cosas contingentes como no-contingentes, no es necesario postular que haya una propiedad que pertenezca indiscriminadamente a cosas contingentes y no-contingentes, pues queda excluida la necesidad de presuponer que exista tal propiedad. Así se salva la diferencia entre cosas contingentes y no-contingentes, de modo que no sea necesario decir que las relaciones en que están las cosas contingentes sean idénticas o tengan en común ciertas propiedades con las relaciones en las que se hallan las cosas no-contingentes. De acuerdo con esto, Chisholm cree que podemos convenir en un sentido adecuado para el lema de que no hay *Negativa* en el cielo platónico. El sentido de este lema sería una economía ontológica que tiene ventajas con respecto a otras posturas realistas aún más extremas. Este lema permite que se elabore una teoría satisfactoria en sí misma —según dice Chisholm— y que además permite disolver la principal de las paradojas que surgen en este tipo de sistemas ontológicos en cuanto a los universales, a saber la de la autoimplicación. Esta paradoja se resuelve del siguiente modo. Si tenemos que aceptar que hay una propiedad que corresponde al sentido de la expresión "ejemplificarse a sí misma", eso no nos obliga a aceptar el que haya una propiedad que corresponda al sentido de la ex-

presión "no ejemplificarse a sí misma",[11] que lleva la autoimplicación al terreno de las *Negativa*. Esta posibilidad queda cerrada y se tiene un cuadro coherente.

Conclusión

A pesar de que Chisholm denomina "reservado" a su realismo, no llega a ser un auténtico realismo moderado. La mitigación o reserva del realismo platónico únicamente consiste en no conceder existencia a las Ideas negativas y contradictorias. Pero quedan todas las demás Ideas positivas, que tienen un *status* ontológico nítidamente platónico. Por tanto, el realismo "reservado" de Chisholm no es un auténtico realismo moderado, sino que se inclina más al realismo extremo.

[11] *Ibid.*, pp. 196-197.

DAVID M. ARMSTRONG

Naturaleza del problema de los universales

La importancia del tratamiento que hace Armstrong del problema de los universales reside en su intento de hacer filosofía para la ciencia actual. Dicho tratamiento es muy extenso a la vez que detallado, por lo que sólo tocaremos algunos puntos que parecen ser los más importantes, a saber: (i) su planteamiento del problema, (ii) su crítica del nominalismo y del realismo extremo y (iii) su noción de individuos y universales de nivel ínfimo; dejaremos de lado —a causa de su dificultad— su teoría de los universales de orden elevado.

En cuanto a su planteamiento y determinación de la naturaleza del problema, Armstrong quiere que su postura sea acorde con la ciencia, esto es, basada en la ciencia y en vistas a ella. Estará basada en la ciencia si elabora una ontología que parte de datos científicos y trata de seguir una epistemología científica; será en vistas a la ciencia si brinda una respuesta significativa y esclarecedora para el científico actual. Considera que su ontología será científica si cumple con las siguien-

tes condiciones: (i) no ser una pura especulación desvinculada de la ciencia, como se ha hecho las más de las veces; (ii) ser empirista y (iii) ser *a posteriori.*

Su postura es realista, esto es, defiende que hay universales (monádicos y poliádicos; respectivamente: propiedades y relaciones) independientemente de la mente clasificadora. Rechaza el nominalismo en todas sus formas. Pero aclara que las propiedades son universales que se dan en los individuos y las relaciones son universales que se dan entre los individuos, con lo cual rechaza todas las formas de realismo extremo. Se centra en el realismo moderado o aristotélico, al cual pretende presentar —con las modificaciones que introduce— como un realismo científico. Considera que el realismo aristotélico cumple los requisitos para ser científico si (a) es empírico, esto es, se basa en la investigación científica para determinar qué cosas son universales; y si (b) es aposteriorístico, esto es, decide la cuestión de lo universal después de haber observado las operaciones y propiedades de las cosas, en lugar de hacerlo en base a una instancia semántica como lo sería la relación de los predicados con los individuos a los que pueden aplicarse, lo cual sería *a priori.* Sin embargo, dado el carácter de la filosofía, y de la filosofía primera en particular, habrá algo de *a priori* en algunos procedimientos; lo que

siempre será *a posteriori* es la cuestión de los universales que hay.[1]

Le preocupa que el nominalismo es más económico que el realismo, al no aceptar sino individuos o particulares. Pero afirma que su realismo sigue siendo económico, pues acepta los universales indispensables y rechaza los universales superfluos, tales como los universales trascendentes, los dominios de números, los valores trascendentes, las proposiciones atemporales, los objetos no existentes (llamados "subsistentes", como la montaña de oro o el círculo cuadrado), los entes posibles, los mundos posibles y las clases "abstractas".[2]

Más bien, Armstrong plantea una hipótesis sobre el mundo que contiene tres proposiciones y cuya verdad se esfuerza en demostrar:[3]

(i) El mundo no contiene sino individuos que tienen propiedades y que están relacionados unos con otros.
(ii) El mundo no es sino un único sistema especio-temporal.
(iii) El mundo es completamente descrito en términos de una física (completa).

1 Cfr. D. M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism*, Cambridge: University Press, 1978, vol. I, pp. XIV-XV. Citaremos esta obra indicando solamente el volumen y la página. Debo al propio Dr. Armstrong numerosas precisiones sobre este capítulo.

2 Cfr. II, pp. 4-5.

3 I, p. 126.

La proposición (i) es una proposición de "Filosofía primera" (Ontología analítica). Establece que hay universales, además de los individuos. Expresa una postura realista, pero anti-platónica, y, en sentido lato, aristotélica. Es un realismo mínimo (moderado), pues sólo admite individuos y universales —de orden ínfimo y de orden elevado—. La proposición (ii) no es de filosofía primera, sino una hipótesis de "Naturalismo" (Cosmología especulativa). Aceptar el naturalismo es rechazar entidades tales como mentes cartesianas, espacios privados táctiles y visuales, seres angélicos y Dios. La proposición (iii) es otra proposición de cosmología especulativa. Es una hipótesis de Materialismo reductivo o Fisicalismo (Empirismo). Con todo, las partes (ii) y (iii) no son centrales en su argumentación.

Para plantear el problema de los universales, Armstrong parte de lo que considera un hecho sólido o fuerte: Hay un sentido en el que nadie pone en duda que los individuos tienen propiedades y mantienen relaciones entre sí. Esta hoja de papel es un individuo. Es blanca, y, así, tiene una propiedad. Está encima de la mesa; por lo tanto, mantiene una relación con ella. Hechos como éstos no se discuten, lo que causa polémica es el análisis ontológico de estos hechos. En concreto: Una misma propiedad puede pertenecer a cosas diferentes, y la misma relación se puede en-

tablar entre cosas diferentes. Lo que se discute no es el hecho, sino cómo es posible que tales cosas sean a un tiempo muchas y la misma: ¿Cómo es que muchos individuos tienen una misma propiedad y una misma relación? Las diferentes soluciones se agrupan en dos bandos: nominalismo y realismo.[4]

Para dar mayor claridad al planteamiento, Armstrong lo formula también de otra manera. Aprovecha la distinción de Peirce entre *type* y *token*: Los *types* serían los universales y los *tokens* los individuos. Aproximadamente, un *type* es lo mismo que un *prototipo,* y un *token* una *instancia* o réplica suya. El problema, entonces, sería saber qué es un *type* con respecto a sus múltiples *tokens*.[5] Cabe notar, sin embargo, que Armstrong trata de evitar el planteamiento del problema en términos de qué *relación* guardan los *types* (o universales) con los *tokens* (o individuos), i.e. si es de identidad, similaridad, etc., y sólo se pregunta qué son los *types* (o universales) y si existen.

4 Cfr. I, p. 11.

5 Cfr. I, p. XIII; y también Idem, "The problem of Universals", conferencia inédita, presentada en la Universidad de Sidney, Australia, el 29 de Junio de 1977, p. 2. (Debo el acceso a una copia de esta conferencia al Mtro. J. A. Robles).

Crítica de las posturas nominalistas y realistas extremas

Se han presentado como las más respetables dos posturas frente al problema. El nominalismo en general sostiene que únicamente existen individuos. El realismo no niega que hay individuos, pero dice, en general, que no sólo hay individuos, sino además universales. El realismo no es exactamente el opuesto del nominalismo, pues, ya que el nominalismo es un "particularismo", la postura opuesta sería más bien una que podría llamarse "universalismo", i.e. la que sostuviera que únicamente existen universales. De hecho ha habido representantes del universalismo: los que dicen que los individuos son fajos o haces *(bundles, clusters)* de universales (i.e. de propiedades).

Pasa a considerar las posturas en particular. En el nominalismo se pueden distinguir cinco tipos:[6] Nominalismo de Predicados, de Conceptos, de Clases, Mereológico y de Semejanza. Algo común en los nominalismos es que parten del lenguaje: ¿En virtud de qué los términos generales se aplican a las cosas a las que se aplican? Podemos usar

Para una explicación de la teoría de Peirce sobre *types* y *tokens*, cfr. R. A. Sharpe, "Type, Token, Interpretation and Performance", en *Mind*, 88 (1979), pp. 437-440.

[6] No son tipos puros, y se entrecruzan, pero es necesario crear metodológicamente esta clasificación.

como criterio para distinguirlos el modo de esa aplicación.

Para el nominalismo de predicados (restringiéndonos, para simplificar, a los predicados monádicos), hay el siguiente análisis:

a tiene la propiedad F, si y sólo si a cae bajo el predicado 'F'.[7]

Para el nominalismo de conceptos (entendidos como entidades mentales),

a tiene la propiedad F, si y sólo si a cae bajo el concepto *F*. [8]

Para el nominalismo de clases,

a tiene la propiedad F, si y sólo si a es un miembro de la clase F. A pesar de ser entendido como un posible nominalismo, no hay quienes lo sostengan, pues ha sido visto como contradictorio, p. ej. por Quine.[9]

Para el nominalismo mereológico,

a tiene la propiedad F, si y sólo si a es una parte de un agregado (montón) de Fs.[10]

[7] I, p. 13 cfr. Idem, "Infinite Regress Arguments and the Problem of Universals", en *Australasian Journal of Philosophy*, 52 (1974), p. 191.

[8] I, p. 14; cfr. "Infinite Regress...", p. 192.

[9] I, *ibidem;* cfr. "Infinite Regres...", *ibidem.*

[10] I, p. 15.

Para el nominalismo de semejanza,

> a tiene la propiedad F, si y sólo si a se asemeja apropiadamente a un caso paradigmático (o casos paradigmáticos) de un F.[11]

Armstrong acepta que no agota las posibles variedades de nominalismo, pero le parece haber agrupado las más importantes.[12]

Por otra parte, para el realismo platónico,

> a tiene la propiedad F, si y sólo si a participa de la Forma F.[13]

Armstrong discute, asimismo, el realismo idealista de Hegel,[14] y la pareja particularismo (Stout) y universalismo (Russell).[15]

Veamos, solamente, sus objeciones a los nominalismos que ha enlistado y el realismo platónico.

Armstrong plantea cuatro objeciones al nominalismos que ha enlistado y al realismo platónico. apodíctica, pero le parece relevante. Los predicados no pueden determinar las propiedades. Una cosa tiene, p. ej. la propiedad de ser blanca si se le aplica el predicado "blanco". Pero, con un

[11] I, *ibidem;* cfr. "Infinite Regress...", *ibidem.*

[12] I, pp. 102 ss.

[13] I, p. 64; cfr. "Infinite Regress...", p. 197.

[14] "The Problem of Universals", p. 7.

[15] I, pp. 77-87 y 89-101.

experimento de pensamiento, podemos imaginar que el predicado "blanco" no existe. No por ello la cosa deja de ser blanca. Si esto es así, la blancura no está constituida por la relación del objeto con el predicado "blanco". Más bien es a la inversa, ese predicado se le puede aplicar porque la cosa es blanca. (ii) La segunda objeción es la de dos regresos infinitos viciosos. Uno es el regreso objetal y otro el regreso relacional. (a) El regreso objetal se inicia cuando el nominalista de predicados tiene que explicar la relación entre las instancias *(tokens)* de "blanco" y el predicado-*type* "blanco". Debe decir que los predicados-*tokens* caen bajo un predicado-*type* más elevado; pero este nuevo predicado es nuevamente un *type;* y así al infinito. (b) El nominalista de predicados sostiene que entre el objeto y el predicado se da la relación de *caer debajo de;* pero esta relación es un *token* de la relación-*type caer debajo de,* de orden más elevado; y esta nueva relación da origen a un regreso infinito. (iii) La tercera objeción se basa en los predicados posibles. El nominalista de predicados querrá escapar de los predicados actuales infinitos, y se refugiará en la postulación de predicados posibles. Pero tales predicados posibles son *entidades* posibles, lo cual contradice el espíritu del nominalismo. (iv) La cuarta objeción se basa en la causalidad. Armstrong dice que este argumento depende de tres premisas:

Primero, hay causas en la naturaleza. Segundo, el orden causal es independiente de las clasificaciones que hacemos. Tercero, lo que se causa depende solamente de las propiedades (incluyendo las relaciones) de la causa y el efecto. De esto se sigue que las propiedades son independientes de las clasificaciones que hacemos, y, así, la explicación de las propiedades que da el nominalista de predicados es falsa.[16]

Las objeciones al nominalismo de conceptos son similares a las anteriores, y también son cuatro. (i) La blancura de una cosa blanca es independiente de la existencia del concepto de blancura en las mentes de los hombres. (ii) Se envuelve en dos regresos infinitos viciosos. El concepto es una entidad nueva, un *type,* y conduce a una regresión infinita objetal. El *caer debajo* es una relación nueva, otro *type,* y eso conduce a una regresión infinita relacional. (iii) Debe escaparse de los *tokens* actuales de conceptos-*type,* para que se dé la unificación de clases y particulares. Pero eso es enredarse en los *entes* posibles con sus paradojas ontológicas. (iv) Se topa con un problema de causalidad. El orden causal depende de las propiedades de las cosas. Y es independiente de las mentes de los hombres. Pero el nominalista de conceptos muestra una inconsistencia al sostener que las pro-

[16] I, pp. 22-23; cfr. "Infinite Regress...", p. 193.

piedades de las cosas son determinadas por cierta relación que las cosas reales mantienen con los objetos de las mentes.[17]

Contra el nominalismo de clases dirige siete objeciones. (i) Su postura es ambigua, porque las clases se le convierten en entidades misteriosas, ya que las maneja como algo distinto del agregado de sus miembros. Esto se ve en su creencia en la dependencia de las cosas con respecto a las clases. Si sólo hay una única cosa, *a*, que es F —es decir, que no hay Fs—, introduce la clase unitaria. Pues el objeto o miembro y la clase deben ser entidades diferentes.

> Parece un caso de "doble visión metafísica" el tomar la misma entidad dos veces. Además, ya que la teoría ortodoxa de conjuntos no sólo ha reconocido clases, sino clases de clases (requeridas en todo caso para las relaciones), el objeto a estará acompañado aparentemente por una nube infinita de entidades: {a}, {{a}}, {{{a}}}. . .[18]

Aquí interviene una objeción especial contra el nominalismo mereológico, el cual tiene la ventaja de no acudir a una ontología de clases. Pero tiene la desventaja de ser insuficiente, pues, a pesar de que es una condición necesaria que *a* sea

[17] I, p. 27.
[18] I, p. 31; cfr. "Infinite Regress...", p. 194.

F el que *a* sea una parte del argegado de Fs, pero no es una condición suficiente. En efecto, para que una cosa sea blanca no es suficiente el que sea una parte de un gran agregado blanco. Más bien pertenece al agregado de cosas blancas precisamente porque es blanca. (ii) El nominalista de clases debe afrontar una fuerte objeción, basada en las propiedades co-extensivas:

> Las clases son idénticas si y sólo si tienen idénticos miembros. Sin embargo, parece posible que haya dos propiedades distintas, F y G, que sean co-extensivas. Pero la clase de las Fs será la misma clase que la clase de las Gs, y así, si el nominalismo de clases es verdadero, las proposiciones de que *a* es F y que *a* es G serán propiedades idénticas, lo cual es contrario a la hipótesis. Una aplicación particular de esta dificultad se da en el caso en que nada es F y nada es G. Entonces F y G tienen la misma extensión —la de la clase nula— y así F y G deben ser la misma propiedad.[19]

El nominalista puede tal vez salvarla postulando mundos posibles, en los que no sean co-extensivas, pero entonces el remedio es peor que la enfermedad. (iii) Las clases no dterminan a las cosas a tener ciertas propiedades, antes al contrario: porque las cosas tienen ciertas propiedades es que constituyen clases. Y esto se puede probar por el

[19] I, p. 35.

mismo *Gedankenexperiment* empleado contra el nominalismo de predicados. (iv) Hay otra objeción que surge de las condiciones de identidad para clases:

> La clase de cosas blancas puede ser diferente, sin que esto afecte a la *blancura* de una cosa blanca. Por ello, la clase de cosas blancas es irrelevante a la *blancura* de la cosa blanca. Pero, si la clase de cosas blancas es diferente, entonces, dado el análisis de Clases, la *blancura* de la cosa blanca deberá ser afectada.[20]

(v) Surge otra objeción de las clases naturales. El nominalista de clases supone que necesariamente los miembros de toda clase tienen una propiedad común en virtud de la cual son miembros de esa clase. Pero, asociada a cada clase diferente debe haber una propiedad diferente. Lo cual es inaceptable. Además, nuestras clasificaciones serían arbitrarias; pero entonces, cada clase sería tan válida como cualquier otra, y ontológicamente relevantes todas por igual; lo cual es también inaceptable. (vi) El nominalismo de clases se envuelve en un regreso infinito vicioso. El regreso objetal no se aplica, porque el nominalista de clases puede escaparse diciendo que no considera la propiedad como distinta de la clase. Pero se aplica un regreso

[20] I, p. 37.

relacional. El que *a* sea F es analizado como el hecho de que *a* es un miembro de la clase de los Fs. Pero,

> si se ha de analiazr también *ser un miembro de*, será asunto del par ordenado que consta de *a* y la clase de Fs *siendo un miembro de* la clase de todos esos pares ordenados que "mantienen la relación de membresía de clase". Pero entonces una noción-*type* de *ser un miembro de* ha reaparecido sin analizar en el análisis. Sea que se la declare un nuevo *type* (membresía de clase de orden elevado) o exactamente el mismo *type* de antes, es claro que el intento de quitar nociones-*type* no analizadas del lado derecho del análisis ha fallado.[21]

(vii) Otra objeción surge de la causalidad. Las cosas actúan por su propiedades; para el nominalista de clases, una cosa tiene una propiedad si es miembro de una clase abierta (quizás infinita).

> Supóngase, ahora, que cierto individuo produce ciertos efectos en virtud del hecho de que tiene cierta masa, digamos dos kilogramos. En el análisis de Clases, la posesión de esta propiedad estará constituida por su membresía a la clase de individuos de dos kilogramos. Pero, ¿qué tienen que

[21] I, p. 42; cfr. "Infinite Regress...", p. 195.

ver todos los otros miembros de la clase con la eficacia causal de este individuo?[22]

Contra el nominalismo de la semejanza, Armstrong dirige seis objeciones. (i) Los paradigmas o ejemplares que fundan la semejanza para una propiedad-clase pueden servir también como ejemplares para otras. Falta precisión y discernibilidad. (ii) No puede explicar la simetría de la semejanza, i.e. si *a* se asemeja a *b*, entonces *b* se asemeja a *a*. Esta verdad necesaria tiene (alguna) explicación, y eso va en contra el nominalismo de semejanza.

Es natural derivar la simetría de la semejanza de la simetría de la identidad. *a* se asemeja a *b* si y sólo si *a* y *b* son idénticos en algún respecto. Existe un respecto, C, en el que *a* y *b* son idénticos. La simetría de la identidad de C consigo mismo, entonces, asegura la simetría de la semejanza. Pero dado que el nominalista de la semejanza niega que cuando *a* y *b* se asemejan uno al otro son idénticos en algún respecto, no puede aprovechar esta simetría de la semejanza. Debe tan sólo aceptarla como una necesidad bruta. Además, dado que debe admitir que hay una cosa tal como la identidad de individuos, también requiere la noción de identidad. Por tanto, su teoría no es económica. Multiplica necesidades sin necesidad.[23]

[22] I, p. 43.
[23] I, p. 49.

(iii) El nominalista de semejanza dice que las cosas son comunes porque se asemejan unas a otras de acuerdo a un paradigma, pero más bien se asemejan unas a otras porque tienen algo en común (i.e. la semejanza no determina lo común, sino a la inversa). (iv) También se topa con una objeción que surge de la relación a la posible ausencia de paradigmas: "Una cosa puede tener cierta propiedad aun cuando no hubiera otras cosas con esa propiedad. Con esta posibilidad se ve la insuficiencia de un análisis de la semejanza en base a paradigmas".[24] (v) Al igual que los otros nominalismos, incurre en el defecto del regreso infinito vicioso. De los dos que se han señalado, el objetal y el relacional, puede evadirse del primero, pero no puede escapar al segundo.[25] (vi) Finalmente, ocurre la objeción proveniente de la causalidad. Las cosas actúan en base a sus propiedades. Y lo hacen por lo que son en sí mismas. Pero el nominalista dice que las propiedades de una cosa no están determinadas por lo que la cosa es en sí misma, sino por su relación de semejanza a ciertos paradigmas. Lo cual es absurdo.

En cuanto al realismo extremo, se centra en el platónico, que postula Formas separadas o Universales Trascendentes. Armstrong le plantea con

[24] I, p. 53.

[25] I, p. 54; cfr. "Infinite Regress...", p. 196.

fineza dos formulaciones del tradicional argumento del "Tercer Hombre", que mejoran el planteamiento tradicional de dicho argumento, y le señala un regreso infinito relacional. Además, demuestra que las Formas no determinan las propiedades ni dan cuenta de la causalidad de los individuos.[26]

Así las cosas, si el nominalismo y el realismo platónico son falsos, hay que buscar una postura media entre esos dos extremos. Armstrong la encuentra en el realismo moderado de Aristóteles, al que introduce algunas exégesis propias y modificaciones innovadoras.

Postulación del realismo moderado

La ontología de Armstrong incluye individuos y universales. Los universales incluyen propiedades y relaciones, i.e. pueden ser universales monádicos y poliádicos, y ambas clases de universales pueden ser de orden ínfimo y de orden elevado. Lo que hace a su teoría ser un realismo moderado es el modelo aristotélico que sigue *—mutatis mutandis—*. Hay individuos y éstos tienen propiedades y relaciones. Donde se muestra más aristotélico es en la postulación de individuos que *tienen* caracteres (propiedades y relaciones) universales.

[26] I, pp. 69 ss; cfr. "Infinite Regress...", pp. 197 ss.

Pero, a diferencia de Aristóteles, confiere a las relaciones una realidad mayor de la que el Estagirita les concedía. Es decir, no acepta que se privilegie a los universales monádicos en detrimento de los poliádicos. Además, tampoco acepta que los universales monádicos o substantivales sean irreductibles a poliádicos o relacionales, pues eso haría que los universales substanciales determinen la verdadera esencia de los individuos, haciéndolos *los* individuos; por eso rechaza el realismo esencialista, y, con ello, los universales substanciales quedan excluidos. Finalmente, tampoco acepta los universales particulares aristotélicos, porque eso sería un realismo apriorista; por eso mantiene un realismo aposteriorista. Con todo, su postura es un realismo inmanentista como el de Aristóteles.[27]

Por lo demás, ya que no plantea el problema de los universales en términos de una relación entre individuos y universales, piensa que la teoría de la semejanza no resuelve el problema. Sin embargo, la semejanza (tanto entre individuos como entre universales) es un hecho. Y da cuenta de la semejanza, primeramente criticando las tesis más frecuentes sobre ella; y prefiere una solución más tradicional, a saber, "que la semejanza es siempre una *identidad de naturaleza.* Esta identidad es parcial en la semejanza parcial, y completa

[27] Cfr. II, p. 63 y p. 75, nota 1.

en la semejanza completa".[28] Su estudio de la semejanza entre universales es el más original. Y, en cuanto a la distinción entre individuos y universales, manteniendo la identidad, adopta una tesis que recuerda a la *distinctio formalis* de Duns Escoto.[29]

Así, pues, Armstrong resuelve el problema de la universalidad y la particularidad por medio de las nociones de distinción formal y de identidad. Dos cosas que tienen la misma propiedad no son idénticas *en número*. Pero son idénticas *en naturaleza*: tienen la misma propiedad. Son idénticas al menos en algo y en parte. Por eso hay que admitir dos tipos de identidad; numérica y natural. Para que no haya confusión ni contradicción, se debe decir que la identidad en número es distinta de la identidad en naturaleza. En cierta manera, la identidad en naturaleza es intermedia entre la identidad numérica y la diversidad; por lo cual, es compatible con la diversidad numérica. Esta identidad en naturaleza se avecina a la *unidad* que atribuye Escoto a la naturaleza común, según su visión de los universales. Ahora bien, aunque hay una identidad total o estricta y una identidad parcial o menos estricta, esta última depende de las leyes de la primera.[30] En esto es

28 II, p. 95.
29 Cfr. I, p. 110 y II, pp. 3 y 168.
30 Cfr. I, p. 112.

notable la cercanía de Armstrong con Aristóteles y Escoto.

Individuos y universales de orden ínfimo

Armstrong analiza los individuos y los universales de una manera nueva y sugestiva, pero que entronca en la tradición fundada por Aristóteles, continuada por los escolásticos —especialmente, según Armstrong, por Duns Escoto—, y seguida en la actualidad por Johnson, Bergmann y Donagan. Se trata de un realismo moderado de tipo aristotélico o realismo inmanentista.

De manera más cercana a Aristóteles y Escoto, Armstrong considera que lo individual y lo universal no están en relación, sino que son inmanentes. El problema, pues, no se plantea de una manera relacional: ¿qué relación se da entre el universal (propiedad o relación) y el individuo? Este planteamiento inadecuado se da sobre todo en los actuales realistas moderados. Pero también en algunos propugnadores del realismo aristotélico, pues fallan al separar el interior del individuo: postulan un constitutivo individual (substrato o "individuo vacío") que se relaciona con otro constitutivo universal (las propiedades o relaciones instanciadas por el individuo).

En lugar de esa tesis relacional, Armstrong propone un realismo inmanentista exigente. No hay una relación entre el universal y los individuos

que caracteriza, sino a lo sumo una *distinctio formalis* como la de Escoto, de manera que en los individuos no hay algo universal que es individualizado por un substrato, sino por algo semejante a la *hecceitas* de Escoto, i.e. la totalidad de sus propiedades, entre las que se encuentra su posición espacio-temporal: Los individuos llevan inmanentes sus universales (propiedades y relaciones). Si dos cosas tienen la misma propiedad, entonces esa propiedad está, en algún sentido, "en" cada uno de ellos. Las propiedades de una cosa no son constitutivos separados de ella.

Además, diferentes individuos pueden tener la misma propiedad, esto es, pueden ser (total o parcialmente) idénticos en naturaleza. Tal identidad en naturaleza es literalmente inexplicable. Pero no es incoherente, implica el que el universo está unificado de un modo que escapa a la intuición del nominalista, lo cual es falta de intuición por su parte. Sin embargo, la admisión de universales (propiedades y relaciones) no da paso a un realismo extremo: no todo predicado que se aplica a muchos individuos se les aplica en virtud de un único universal, sino a la inversa, y siempre considerando a la propiedad y al universal como inmanentes.

La confusión que consiste en plantear una relación entre el individuo y el universal tiene su origen en la semántica. Tanto el lenguaje formal

como el ordinario nos hacen pensar que hay una relación entre lo que significa el sujeto y lo que significa el predicado. Habría que mejorar el lenguaje para que esto no sucediera. Y lo mejor será atender empíricamente a lo real.

> Al hablar de un individuo que tiene ciertas propiedades estoy, por supuesto, simplemente tratando de enfatizar la inseparabilidad de la individualidad y la universalidad. No estoy sugiriendo que "Fa" sea una unidad semántica indivisible, al modo como Quine sugirió en cierta ocasión que "cree-que-p" es una unidad semántica indivisible. Obviamente, podemos y debemos distinguir entre la individualidad de un individuo, por un lado, y sus propiedades (y relaciones), por otro. Pero es una distinción sin relación.[31]

[31] I, p. 111. Cfr. el rechazo de la base semántica de los predicados como criterio para encontrar universales y la explicación de las relaciones semánticas entre predicados y universales en II, caps. 13-17. En esa parte rechaza los universales negativos y disyuntivos (que pueden surgir de considerar a los predicados como indicadores de los universales); acepta, en cambio, universales conjutivos. Y plantea un criterio extralingüístico para identificar a los universales, a saber, el vínculo entre los universales y la causalidad, teniendo estas condiciones: "(a) Los poderes activos y pasivos de los individuos están determinados por sus propiedades. (b) Cada propiedad confiere algún activo y/o pasivo a los individuos de los cuales es una propiedad. (c) Una propiedad confiere exactamente el mismo poder a cualquier individuo del que es una propiedad. (d) Cada propiedad diferente confiere un poder diferente a los individuos de los que es una propiedad" (II, p. 44). Es decir, hay que comenzar por las operaciones (causales) de las cosas, que manifiestan sus poderes y éstos sus propiedades. Aunque

Los individuos y los universales configuran los *estado de cosas*. Por una cierta *hecceitas*, los individuos son lo que son; tienen sus universales y de ese mismo modo se individualizan, consttituyendo un estado de cosas. En lo mismo individual hay un aspecto de individualización, y no por virtud de un substrato o de un misterioso individuo vacío. De esto surgen dos principios: Los universales no son nada sin individuo (principio de instanciación), y los individuos no son nada sin universales (principio de rechazo de los individuos vacíos).[32]

Individuos e individuación: "Estados de cosas"

El que un individuo tenga una propiedad (o que varios individuos tengan una relación) se llama un *estado de cosas*. Esta concepción de Armstrong sobre los estados de cosas es semejante a la concepción de Wittgenstein sobre los *hechos*.[33] En ellos los individuos poseen universales (propiedades, o relaciones). Armstrong distingue dos tipos de estados de cosas. El primero está más centrado en el individuo en cuanto individualizado por su propiedad individual; el segundo está

no todas las clases son naturales, las clasificaciones pueden ser "naturales" dependiendo de grados de semejanza. Y se detectan por la experiencia. Así, detectamos o identificamos *a posteriori* los universales.

[32] Cfr. I; p. 113.

[33] Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1.1.

más centrado en el individuo en cuanto individualizado por su naturaleza individual.[34]

Conviene que comencemos por ese estado de cosas centrado en lo más individual. Para ello es necesario distinguir, a su turno, dos sentidos de "individuo". En un sentido fuerte, un individuo es una cosa con sus propiedades. En un sentido débil, un individuo es una cosa tomada haciendo abstracción de sus propiedades, con lo cual, sin embargo, es también de hecho un estado de cosas.

Armstrong conjuga ambos sentidos de "individuo", pero predomina el sentido fuerte. A saber, un individuo tiene propiedades; incluso, una conjunción de propiedades en un individuo es ella misma una propiedad de ese individuo. Por tanto las propiedades de un individuo forman una *propiedad individual*: la "naturaleza" de ese individuo. De aquí se sigue que un individuo en el sentido fuerte es un individuo en el sentido débil que además posee una propiedad. Y de esto se sigue que es un estado de cosas. Así, podemos decir (a) que el mundo es un mundo de individuos en el sentido "fuerte" y (b) que es un mundo de estados de cosas. Con ambos asertos estamos diciendo lo mismo con distintas palabras. Lo que sí debemos negar es que

[34] La naturaleza individual de un individuo es simplemente la totalidad de sus propiedades (incluyendo las propiedades espacio-temporales). Así, la naturaleza individual distingue a los individuos igualmente que la propiedad individual según la posición total espacio-temporal. (Cfr. II, pp. 118 ss).

el mundo sea un mundo de individuos en el sentido "débil", porque ésa sería la concepción nominalista del mundo.

Las entidades componentes del mundo son *substancias* en el sentido de Hume: son lógicamente capaces de existencia independiente. Pero, mientras es verdad que todas las substancias en este sentido son estados de cosas, no lo es que todos los estados de cosas sean substancias. Por ejemplo, no es substancia un estado de cosas que consiste en un individuo que tiene una propiedad en un instante (matemático), pues es un estado de cosas instantáneo, y no tiene capacidad lógica de existencia indepediente. Con esta restricción, podemos decir que el mundo es un mundo de individuos ("fuertes"). En este sentido, se implican las propiedades no-relacionales de un modo distinto al de las propiedades relacionales. Pero, en todo caso, individualidad más universalidad de individualidad. A esto podemos llamarlo "la victoria de la individualidad". Todo lo real es individual, sin que por ello tenga que relegarse lo universal, como ya lo hacía ver Aristóteles.

Pasemos al otro tipo de estado de cosas. Aunque todos los estados de cosas son individuales, podemos distinguir otro tipo de estados de cosas que cuenta con un *universal particularizador*. En él la individuación es distinta a la del tipo anterior de estados de cosas. La razón es la siguiente:

El predicado "hombre" es uno que, en frase de Quine, "divide su referencia" en los hombres individuales. (Puede decirse que el universal correspondiente divide sus individuos). La caracterización propia del universal correspondiente no es *ser humano* sino más bien *ser un hombre*. Lo que esto muestra es que hay universales que envuelven individuos de una manera muy especial. Pues *un* hombre es ya un *hoc aliquid,* un individuo-que-tiene-ciertas-propiedades, un estado de cosas. Para universales de esta suerte se requiere la noción de otro *tipo* de estados de cosas.[35]

Armstrong acepta universales simples, pero rechaza la necesidad lógica de que existan, tal como la postulaba el atomismo lógico. Hay, además, universales complejos, que involucran partes numéricamente distintas, p. ej. en algunos universales relacionales. En este caso, los universales relacionales son particularizadores. Algunos son fuertemente particularizadores y otros débilmente particularizadores. Por ejemplo, *ser un hombre* divide sus instanciaciones en hombres individuales (i.e. particulariza fuertemente). Y *ser un kilogramo de plomo* falla al dividir sus instanciaciones (i.e. particulariza débilmente).

Conviene tratar más en detalle la particulari-

[35] I, pp. 116-117. Cfr. Idem, "Towards a Theory of Properties: Work in Progress on the Problem of Universals", en *Philosophy,* 50 (1975), p. 148.

zación o individuación en ese sentido débil. Algunos autores identifican la individualidad de los individuos con su posición espacio-temporal, que sería mejor llamar "posición total". La posición total de un individuo no es algo universal, luego es algo individual. Aunque no es la individualidad, es algo que contribuye a la individualidad. El principio de individuación sería la naturaleza individual más la posición total. (Entre una y otra sólo hay una *distinctio formalis)*. Si un individuo sólo es individuado por su naturaleza individual, podemos llamarlo "individuo abstracto", por ejemplo, los cubos tactuales y visuales. Si un individuo es individuado tanto por su naturaleza rales son individuos concretos). Por ejemplo, un individual como por su posición total, podemos cubo coloreado. Los individuos abstractos son cosas que tienen propiedades y relaciones (universales). Los individuos concretos. Los individuos concretos tienen además de esa naturaleza, una posición total. Y, sin embargo, ambos individuos son estados de cosas. Tienen individuación. Los primeros, "fuerte"; los segundos, "débil".[36]

Universales: propiedades y relaciones

Hay universales monádicos (propiedades) y poliádicos (relaciones). Los universales monádicos

[36] Cfr. I, 121 y 123-124.

parecen abarcan, además de las propiedades, a las relaciones reflexivas y a los universales "substantivales".[37] Armstrong rechaza como universales monádicos a las relaciones reflexivas y se queda con las propiedades rechazando los universales substantivales. Por otra parte, las propiedades son las más importantes, pues dan origen a las clases naturales.

Hay propiedades tanto simples como complejas. Es cuestión abierta la de si hay *actualmente* propiedades simples. Pero es seguro que hay propiedades complejas, y tienen propiedades o relaciones simples como constitutivos (en número finito o infinito). Hay propiedades homeómeras y anomeómeras (en el sentido de Anaxágoras). Una propiedad es homeómera "si y sólo si para todos los individuos, *x*, que tienen esa propiedad, entonces para todas las *partes* *y* de *x*, *y* tiene también ese propiedad",[38] por ejemplo, tener masa o extensión. Una propiedad es anomeómera en caso contrario, por ejemplo, tener un kilogramo de masa o un metro de extensión (pues cada una de las partes no puede tener esa propiedad).

Las propiedades homeómeras se dividen en simples y complejas. Las anomeómeras se dividen en

[37] Los universales "substantivales" corresponden a los que Strawson llama universales "materiales" o "de aspectos". Las razones del rechazo de las relaciones reflexivas las expone Armstrong en II, pp. 91-93.

[38] II, p. 68.

estructurales y no-estructurales. "Una propiedad, S, es estructural si y sólo si las partes propias de los individuos que tienen S tienen alguna propiedad o propiedades, T... no idénticas a S, y este estado de cosas es, en parte al menos, constitutivo de S".[39] Deben ser complejas. Por ejemplo, ser exactamente dos electrones. Hay dos tipos de propiedad estructural. Una es relacionalmente estructural, por ejemplo, para *ser un token de un modelo de tartana,* es necesario que el individuo incluya ciertas clases de constitutivos (rayas amarillas, etc.), pero deben estar dispuestas de cierta manera. Otra es no-relacionalmente estructural, y es la que incluye relaciones en sus partes, por ejemplo, *ser de un kilogramo de masa.* Por lo demás, los números son propiedades estructurales, conectadas con la determinación o individuación, que es lo que hace, por ejemplo, el número 2 en el caso de *ser dos electrones.* Finalmente, las propiedades no-estructurales o emergentes son las que no caracterizan partes propias del individuo, sino que son distintas de cualquier propiedad estructural poseída por los individuos. Por ejemplo, una cantidad de materia homeómera que tiene ciertas dimensiones definidas debe ser ulteriormente caracterizada por tal o cual propiedad emergente.

Hay propiedades y relaciones. Las primeras son universales monádicos. Las segundas son univer-

[39] II, p. 69.

sales poliádicos. El principio de instanciación se les aplica de diversa manera: las relaciones son instanciadas por sus términos, pero puede ser que una relación no sea instanciada por todos los términos que relaciona. También hay relaciones simples y complejas, homeómeras y anomeómeras. Admitir propiedades relacionales (como *dar vueltas alrededor del sol*) es de poca importancia ontológica, porque se pueden reducir en términos de propiedades no-relacionales o de relaciones. Por tanto, no añaden nada a la ontología de Armstrong.

Así, Armstrong acepta un realismo relacional, en el sentido de que las propiedades *pueden* ser analizadas como relacionales; internas o externas:

> (i) Dos o más individuos están *internamente* relacionados sí y sólo si existen propiedades de los individuos que lógicamente necesitan que se dé la relación. (ii) Dos o más individuos están *externamente* relacionados si y sólo si no hay propiedades del individuo que lógicamente necesiten que la relación, o alguna relación que sea parte de la relación, se dé.[40]

Pero Armstrong formula dos principios reductivos de las relaciones internas: (i) Si dos o más individuos están internamente relacionados, entonces

[40] II, p. 85.

la relación no es otra cosa que la posesión por parte de los individuos de las propiedades que necesitan la relación. (ii) Las relaciones internas dependen sólo de una identidad o identidad parcial que se da entre las propiedades de los individuos que entran en relación.

Armstrong pasa a preguntarse qué relaciones hay. Responde diciendo que las relaciones internas son reductibles a propiedades, mientras que las externas no lo son. Estas últimas son las siete de Hume: semejanza, identidad, relaciones de espacio y tiempo, proporción en cantidad o número, grados de cualidad, contrariedad y causación. Armstrong sustituye la última por las relaciones de tipo "ley", a la que pertenecería la causalidad, y rechaza el análisis humeano de la misma.

Universales de orden elevado

Como el mismo Armstrong señala, esta parte es la más difícil de su tratado. No entraremos en ella. Nos contentaremos con reproducir la postulación que el propio autor nos brinda:

> Los individuos tienen propiedades y mantienen relaciones. Pero, ¿esas propiedades y relaciones tienen a su vez sus propias propiedades y relaciones? Más sucintamente: "¿Hay universales de segundo orden?" Y si es así, ¿hay universales de orden aún más elevado? Es obvio, por supuesto,

que numerosos predicados de uno o muchos lugares se aplican a las propiedades y relaciones. Pero, ¿tales predicados se aplican en virtud de genuinas propiedades y relaciones de esas propiedades y relaciones? Si hay universales de orden elevado, entonces es necesario introducir también la noción de diferentes órdenes de individuos. Lo que hasta ahora hemos llamado simplemente "individuos" se convertirán en "individuos de primer orden". Son los individuos absolutos. Las propiedades y relaciones de estos individuos son universales de "primer orden". Pero supóngase que estos mismos universales caen bajo universales monádicos (propiedades) y universales poliádicos (relaciones). Las nuevas propiedades y relaciones serán universales "de segundo orden". Además, los universales de primer orden serán simultáneamente "individuos de segundo orden": pues son individuos relativos a *sus* universales. Y así sucesivamente en la escala.[41]

Conclusión

La teoría de Armstrong es un buen intento de situarse en un realismo moderado. El mismo explicita su simpatía por Aristóteles. Después de su claro rechazo del nominalismo y del platonismo, dice: "Si rechazamos el realismo apriorístico, entonces debemos rechazar la idea de que hay

[41] II, p. 133.

propiedades no-instanciadas... Esta negación de propiedades no-instanciadas es un aspecto importante en el que mi teoría de las propiedades es aristotélica y anti-platónica".[42] Trata de seguir al Estagirita (ayudado por Duns Escoto) asignando a los universales un *status* ontológico de propiedades y relaciones inmanentes a los individuos. Aunque en otros puntos menores no sigue la auténtica tradición aristotélica.

[42] "Towards a Theory of Properties...", p. 149.

ASEDIO AL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

Aporías previas

Creo que uno de los beneficios que han resultado del ejercicio del análisis filosófico es el haber resucitado la importancia –patente desde Aristóteles– de plantear bien los problemas. Esta actitud lleva pareja otra que es igualmente importante, la de percibir claramente las posibles dificultades del tema, las aporías. Plantear y replantear, flexionar y reflexionar, parecen ser las actividades sobre los problemas surgidos de la realidad y puestos de manifiesto por la expresión. Ubicado como estoy en la metafísica aristotélico–tomista, creo además que este atender a la expresión no puede quedarse en una mera reflexión sobre la expresión, sino que avanza hasta lo expresado: lo real (cuando no se trata de ficciones). Y esto evidencia la condición reflexiva de la metafísica u ontología. Si se preguntara "¿Cómo saber cuál de las metafísicas es la mejor?, la respuesta sería "Aquella que sepa sobrepujar el nivel de la expresión y dar cuenta de lo expresado por su volver a él". Así, al tratar el problema de los universales, no pretendo hacerlo desde una metafísica completamente *a priori*, pero tampoco completamente hipotética, (evidentemente, tiene algo de

ambas cosas), sino reflexiva, que parte de y torna a la realidad.

El problema de los universales, de ya larga historia, pide ser clarificado desde su mismo planteamiento. Intentaré clarificarlo postulando como planteamiento el de los universales como *denotata* de los signos correspondientes (términos universales que son nombres de los que nos valemos para hacer clasificaciones, definiciones y oraciones). Y, puesto que tratamos del nombrar y del clasificar, surgen ellos mismos como problemas: ¿en qué consiste el nombrar?, ¿son nuestras clasificaciones completamente artificiales o tienen correspondencia con lo natural?

Trataré de seguir reflexivamente, esto es, desde un sistema metafísico: el aristotético—tomista, el desarrollo de las aporías relativas a los universales por parte de algunos filósofos actuales.

Pero el mismo planteamiento del problema encierra sus aporías, sus dificultades. Sañalaré sólo algunas de las más importantes.

(i) Ya de entrada se presenta el problema de decir qué es universal y qué es individual. A partir de ciertas expresiones con que se habla de ellos, Peter Strawson hace ver que no es tan fácil diferenciar individuos y universales. Aunque aclara que no es lo decisivo, acepta como universal aquello que puede tener *instancias,* y como individuo lo que no puede tenerlas. Ve entonces la

necesidad de un criterio de identidad y distinción para discernir lo individual y lo universal. Establece un esquema de criterio que es más bien de distinción, pero que puede completarse con definiciones adicionales para hacerlo también de identidad. Lo enuncia mediante condiciones necesarias, que también con definiciones adicionales pueden volverse condiciones suficientes. Hay cosas individuales y cosas generales. La condición necesaria para aceptar algo como una cosa general es que pueda ser referida por una expresión substantiva singular para la cual su referencia única sea determinada por el solo sentido de las palabras que componen esa expresión. La condición necesaria para una cosa individual es que pueda ser referida por una expresión substantiva singular para la cual no baste el solo sentido de las palabras que constituyen la expresión para determinar su referencia única o unitaria,[1] es decir, requieren el recurso a la experiencia. Creo que, a pesar de algunas deficiencias de este esquema de criterio, la condición que estipula para los universales se cumple principalmente en los términos de "predicado".

Tomando como base la distinción entre *predicable* y *no-predicable* para distinguir entre universales e individuos, Nicholas Wolterstorff encuentra

1 P. F. Strawson, "Particular and General",en su antología *Logico-linguistic Papers,* London: Methuen, 1971, p. 49.

que no es buen criterio, pues hay cosas no-predicables y que, sin embargo, tendríamos que llamarlas "universales", por ejemplo, obras literarias, obras musicales, films, palabras, bailes, esculturas, modelos de autos, modelos de casas, modelos de muebles, banderas, juegos, periódicos, revistas, libros, interpretaciones, ejercicios, argumentos, estampas, monedas, enfermedades, especies y géneros biológicos. Sin embargo, tanto los universales predicables como los no-predicables son géneros *(kinds)*. Por ello, en lugar de llamar "clases" a los universales, cree que deberíamos llamarlos "géneros". La diferencia entre unos y otros puede establecerse como sigue: (i) Las clases están especificadas y determinadas a tener únicamente los miembros que se ha establecido que contienen, en cambio, los géneros no están determinados así, sino que pueden tener instancias tomadas de otras clases. (ii) Dos clases son necesariamente idénticas únicamente cuando exactamente todos los elementos de una son los mismos de la otra, en cambio, hay géneros que pueden tener exactamente los mismos elementos sin ser idénticos, por la presencia de otros motivos.[2]

En otras palabras, la distinción radica en la posibilidad de *ser idénticos*, pues, como se vio,

[2] N. Wolterstorff, "On the Nature of Universals", en M. J. Loux (ed.), *Universals and Particulars*, Garden City - New York: Doubleday, 1970, p. 165.

mientras que hay *identidad* entre clases, no la hay entre géneros. Pero, aunque no es plausible decir que los géneros son idénticos a sus instancias, se puede entrever cierta relación de identidad entre el género y sus instancias.[3] De todas formas, creo que Wolterstorff confunde los grados de predicabilidad de un modo univocista, pues la identidad misma es análoga, admite diversos criterios. Así, lo que él llama "no-predicables" me parecen predicables de algún modo; por ejemplo, la pieza musical que interpreta Juan es "Claro de luna", pero también Pedro la interpreta en la casa de junto, y ambas interpretaciones son instancias de la misma pieza musical. Por ello, diríamos que ambas interpretaciones individuales tienen como propiedad el ser la misma pieza musical "Claro de luna", y se les puede predicar. Esto corresponde a la división de Charles Peirce entre *type* y *token*, que aplica a las palabras, pero que se pude aplicar también a las realidades (por ejemplo, la pieza musical "Claro de luna", compuesta por Claude Debussy, sería el *type* del que las interpretaciones de Juan y Pedro serían los *tokens*; igualmente la humanidad sería el *type* del que los hombres individuales serían los *tokens*, etc.). El planteamiento inicial del problema de los universales sería el siguiente: cada término universal es un *type* cuyos *tokens* son todas las repeticiones de ese término

[3] Cfr. *Ibid.*, p. 185.

en distintos contextos; pero también cada réplica *(token)* de la palabra universal *(type)* tiene un significado general que es un *type* (por ejemplo, la justicia) de todos los casos o *tokens* que puedan ser denotados por la palabra-instancia en cuestión (por ejemplo, todas las acciones justas). No quiero entrar aquí en el problema de si este "significado general" de las palabras es su intensión o su extensión. Por otra parte, creo también que Wolterstorff no puede negar el hecho de cierta *comunidad* (sea identidad o similaridad) que se da entre las propiedades de los objetos en base a la cual podemos decir que tales y tales objetos (aun sea uno solo) pertenezca a tal o cual género.

(ii) Se cuestiona en seguida el que la mejor manera de plantear el problema de los universales sea en términos de *relación* (i.e. relación de representación entre signos y cosas, relación entre objetos y propiedades u otros tipos de relaciones). En cuanto se plantea el problema de los universales como una relación, surge un problema que trataremos con algún detalle más adelante: el de la regresión infinita. De acuerdo con David Armstrong, el planteamiento relacional, aplicado al caso de las propiedades —que es más simple aún que el caso de las relaciones mismas—, sería el siguiente: que *a* tiene la propiedad *F* se analiza como el que *a* tiene la relación *R* con cierta entidad. (La naturaleza de la relación y la naturaleza

de la entidad varían según las distintas teorías relacionales). Pues bien, la dificultad principal de las teorías relacionales es que conducen a una regresión infinita, pues cada relación pediría un fundamento, y, al asignarlo, se entablaría una nueva relación, y así sucesivamente: "La regresión de relaciones parece ser un argumento extremadamente poderoso. Refuta *todas* las soluciones relacionales al problema de los universales".[4] ¿Entonces no se puede plantear el problema de los universales en términos de relación? Creo que sí se puede plantear el problema en términos de relaciones, porque permanece el problema en algo que el propio Armstrong dice: "La dificultad principal es dar cuenta de cómo los individuos se relacionan con *(stand to)* sus propiedades".[5] Dice que con ello sólo se plantea el problema de cómo los individuos *tienen* propiedades, pero en ese mismo restringirse a las propiedades se encuentra planteado el problema en términos de relación, pues la cuestión de cómo un individuo tiene una propiedad es la cuestión de cómo se relaciona con ella. Y, sea que se tome el problema de los universales como el problema de individuos que se rela-

[4] D. M. Armstrong, "Infinite Regress Arguments and the Problem of Universals", en *Australasian Journal of Philosophy*, 52 (1974), p. 198.

[5] Idem, "Towards a Theory of Properties: Work in Progress on the Problem of Universals", en *Philosophy*, 50 (1975), p. 146.

cionan con propiedades, sea que se tome como el problema de individuos que se relacionan con otros individuos que tienen la misma propiedad, reaparecen las relaciones. Creo que no hay manera de escapar de ellas. Por lo mismo, creo que la mejor manera de plantear el problema de los universales es plantearlo como un cierto tipo de relación cuya naturaleza hay que discutir.

(iii) Y, ya que el universal consiste en cierta relación, que puede ser relación de nombrar, relación de similaridad o relación de identidad, surge el problema de decir qué son estas relaciones. El mismo Wolterstorff se encarga de señalar la gran dificultad de precisar qué sean la identidad y la similaridad de las propiedades o cualidades. También se requiere un cierto criterio para identificarlas y dinstinguirlas. Y parece que tal criterio no existe o no puede establacerse con precisión científica. "Sin embargo, cualquiera que sea nuestra teoría, todos estaremos de acuerdo en que una persona supo qué colores había si, habiéndosele pedido que tomara algo del mismo color que el objeto verde que yo tengo, siempre tomó algo verde".[6] Esto viene a ser como una argumentación *ad hominem* en contra de la tesis que sostiene la imposibilidad de diferenciar la identidad de la similaridad. Pero no basta para asegurar que

[6] N. Wolterstorff, "Qualities", en la antología de M. J. Loux, p. 108.

se puede salvar la diferencia de grados que habría entre una y otra, pues no se sabe bien a bien si la persona del ejemplo se basó en la similaridad o en la identidad de los "verdes" y si pudo discernir el grado de identidad o de similaridad del objeto elegido por ella con respecto al modelo que se le presentó. Con todo, si no se admite cierta percepción de la identidad como distinta de la similaridad, caeríamos en el absurdo de hacer casi imposible la ciencia. Es cierto que algunos, como Willard Quine y Nelson Goodman, aseguran que se puede fundamentar el discurso científico en términos de tesis nominalistas; pero llega un momento en que su nominalismo no parece ser tal.[7]

(iv) Como siguiente dificultad aparece la de clasificar las distintas posturas en cuanto a las relaciones que explican los universales, i.e. las distintas posturas frente al problema de los universales. Se tienen como coordenadas el nominalismo y el realismo, pero se toman sobre todo en su expresión extrema, siendo que admiten numerosos y variados matices intermedios. Aunque se trata de soluciones al problema que apenas pretendemos plantear con claridad, es beneficioso tratarlas ahora, con anterioridad al planteamiento fuerte del problema, porque nos ayudarán a ver

[7] Cfr. mi trabajo "Los universales en W. V. O. Quine", en *Teoría*, Año I, n. 2, 1975, pp. 15-36.

sus propios planteamientos del mismo y especialmente porque necesitaremos aludir a ellas al tratar de estas dificultades previas al mismo planteamiento.

Se han efectuado muchas y muy complicadas clasificaciones de nominalismos y realismos. Pero la clasificación que me ha parecido la más satisfactoria y provechosa es la de David Armstrong. Y primeramente dice algo sobre los nombres: en realidad "nominalismo" y "realismo" son nombres poco afortunados; más bien debería llamarse a los nominalistas "particularistas" y a los realistas "universalistas", porque los primeros sólo admiten la existencia de los individuos, y los segundos, aunque admiten la existencia de los individuos, parecen dar mayor fuerza de realidad a los universales (tanto así, que los individuos tienen realidad por participarla de los universales). No obstante, conviene mantener la nomeclatura tradicional.[8] Si el problema se plantea en términos de relaciones, tenemos cuatro tipos de nominalismos (aceptando, sin embargo, que se pueden entremezclar):

El nominalista de Predicados analiza el que *a* tenga la propiedad *F* como: *a* cae bajo el predicado *"F"*. El nominalista de Conceptos analiza el que *a* tenga la propiedad *F* como: *a* cae bajo el concepto de *F*. El nominalista de Clases ana-

[8] Cfr. D. M. Armstrong, "Towards a Theory of Properties", p. 145.

liza el que *a* tenga la propiedad *F* como: *a* es un miembro de la clase de las *Fs*. El nominalista de la Similaridad analiza el que *a* tenga la propiedad *F* como: *a* se asemeja a cada miembro de un conjunto de individuos paradigmas de un modo apropiado. Con esto se tienen las caracterizaciones de los principales nominalismos. Y hay que hacer lo mismo para los realismos.

> Así, las teorías relacionales que son realistas pueden ser cubiertas por una única fórmula. El que *a* tenga la propiedad *F* es analizado como: *a* "participa" del universal *F*.[9]

Claro que en el realismo conviene distinguir, como lo hace el mismo Armstrong, entre un realismo extremo, al que se le puede llamar "platónico", y un realismo moderado (que es al que él se adhiere y yo pretendo hacer otro tanto), al que puede llamársele "aristotélico", y para él no valdría la dificultad que ha señalado para el realismo extremo, pues no postula ninguna "participación" de los individuos con respecto de los universales, sino la inherencia de las propiedades o universales en los individuos.

(v) El problema de los universales, planteado en términos de relaciones, llama de inmediato a

[9] Idem, "Infinite Regress Arguments and the Problem of Universals", pp. 191-193.

dos dificultades: la de la circularidad y la de la regresión infinita.

En cuanto a la relación de nombrar objetos, se presenta el peligro de la circularidad y del carácter poco o nada informativo de la explicación de esta relación. Esto lo señala David Pears,[10] diciendo que el problema de los universales se resuelve explicando *el nombrar.* Pero también dice que tanto el realista como el nominalista incurren en un círculo vicioso al querer explicarlo. Me parece, sin embargo, que hay manera de evitar esta circularidad, tanto en la explicación del nombrar como en la explicación de la identidad y la similaridad, si se las toma como relaciones de segundo orden y se las lleva a un plano extralingüístico (i.e. a la correspondencia con los objetos). Por este camino,el nombrar no se explicará —como lo veremos más adelante— por el mismo nombrar, evitando así la circularidad, y volviéndose la explicación informativa hasta cierto punto. En esto asumo la respuesta de Alan Donagan a Pears: "El realismo asevera que algo en el mundo corresponde a, y en ese sentido es un nombre de, todo predicado primitivo; pero este aserto no es circular ni ininformativo".[11]

Un peligro más grave, que afecta al nombrar y

10 Cfr. D. Pears, "Universals", en *The Philosophical Quarterly,* 1 (1951), p. 219.

11 A. Donagan, "Universals and Metaphysical Realism", en la antología de M. J. Ioux, p. 152.

sobre todo a la identidad y a la similaridad, es el de la regresión infinita, según la cual, sea que se opte por la identidad o por la similaridad como explicación de los universales, éstos se tendrán que fundamentar en otra identidad o en otra similaridad, y así hasta el infinito. Este peligro lo sañala Renford Bambrough[12] y lo expone con toda su fuerza David Armstrong.[13] No me detendré en explayarlo, puesto que Armstrong lo enfrenta sobre todo a los diversos nominalismos y al realismo platónico, pero no al realismo moderado de tipo aristotélico, que es el que adopta y es asimismo en el que pretendo centrarme. Pero, incluso si se objetara el mismo argumento de la regresión infinita para el realismo aristotélico, creo que no es necesario-suficiente suponer esta regresión, y que, aun suponiéndola, hay manera de superarla. Creo que sólo hay una manera de superar esa dificultad, pero me parece que es la más fuerte: el antiguo *principio* aristotélico de que no se puede proceder en las explicaciones, en las causas, ni en los entes *ad infinitum*,[14]

12 Cfr. R. Bambrough, "Universals and Family Resemblances", en la antología de M. J. Loux, pp. 126-127.

13 Es la tesis de su artículo "Infinite Regress Arguments and the Problem of Universals', ya citado.

14 Aristóteles, *Metafísica*, II, 2, 994a1 ss: "Por lo demás, es evidente que hay un principio, y que no son infinitas las causas de los entes, ni en línea recta ni según la especie. (...) Pues de lo infinito en general todas las partes son igualmente intermedias hasta la presente. De suerte que, si

por la sencilla razón de que, si esto se hiciera, no habría apoyo ni fundamento para nada, ni para las explicaciones, ni para las causas, ni para los entes. Nada se podría saber, porque no habría suelo firme para los conocimientos, nada se podría mover, porque nunca llegaría la acción causal a ningún efeto (¿dónde estaría el punto de partida y el punto de llegada?), y lo que es peor, nada exisitiría. Confieso que no veo argumento en contra de este principio.

Habiendo presentado estas dificultades, podemos proceder a plantear con más cuidado el problema.

Planteamiento del problema: la relación de representación entre signos y cosas

Una aproximación conveniente al problema de los universales nos la brinda el lenguaje, tanto ordinario como formalizado. Sólo por comodidad,

no hay algún término primero, no hay en absoluto ninguna causa". Se podrá objetar que mediante este principio se quita el problema del regreso infinito también en el nominalismo y en el platonismo, pero no es así, porque en el platonismo se habla de una participación de propiedades por parte de las cosas, mientras que en el aristotelismo la propiedad no es algo que subsista por sí misma fuera de los individuos. Y se podrá objetar que en el caso del nominalismo podría postularse un punto de apoyo al igual que lo hace el realismo aristotélico; pero entonces la cuestión versará sobre cuál de ellos ofrece el punto de apoyo más adecuado.

preferiré tomar como punto de partida el lenguaje formalizado de la lógica matemática, seleccionando, entre las posibilidades que ofrece, el lenguaje de los *Principia Mathematica* de Whitehead-Russell.

Encontramos el lenguaje compuesto de signos, tomados como entidades individuales *(tokens)*, con corporeidad acústica o gráfica. Los signos lingüísticos son términos, categoremáticos y sincategoremáticos. Los categoremáticos son los que significan algo por sí mismos, los sincategoremáticos son los que significan algo sólo por su relación con los categoremáticos y sirven para conectarlos entre sí. A los categoremáticos pertenecen los sujetos y los predicados; a los sincategoremáticos pertenecen los functores o conectivos.

Considero que el problema de los universales es el problema de los *designata*, o mejor: *referentia* o *denotata* de los términos universales, más precisamente, de los términos de predicado. Los realistas extremos, como Rusell, dirían que los términos de predicado son categoremáticos: nombres propios de las propiedades, como si éstas fueran entidades de un tipo especial; los nominalistas, como Quine, dirían que son términos sincategoremáticos tan sólo. Encuentro ambas posturas insatisfactorias. Es cierto que los términos de predicado parecen sincategoremáticos en cuanto que necesitan del sujeto para que su sentido

quede determinado, pero en realidad tienen sentido propio, por lo que son categoremáticos. Ahora bien, no son categoremáticos en el sentido de nombres propios, pues entonces denotarían un ente individual —la propiedad en cuestión— con una existencia *sui generis;* son, más bien, categoremáticos en el sentido de nombres comunes, que denotan una propiedad concretizada en el objeto denotado por el sujeto lógico.

De esta manera, el problema se ubica como el de saber qué denotan los términos de predicado. ¿Qué refiere el término "hombre"? ¿Qué satisface el enunciado "(x) $(Hx \supset Mx)$" donde "H" es "hombre" y "M" es "mortal", y la fórmula "$Ha. Hb$" donde "H" es "hombre", "a" es "Ricardo" y "b" es "Miguel"? Como bien puede notarse, la referencia de tales términos no es un hombre concreto, sino la humanidad. Y ¿Qué es la humanidad? Se dirá que se trata de una *propiedad recurrente* en los individuos respectivos, por lo que se trata de *propiedades concretas* en cada caso. Se dirá que es algo que relaciona lo que es común a todos los individuos humanos, y entonces surge el problema de la clase de comunidad que se entabla entre los individuos por la recurrencia de esa propiedad (representada por el predicado), porque dicha comunidad puede ser identidad o similaridad.

El término dice relación al nombrar. Pears

plantea desde el nombrar el problema de los universales. La pregunta "¿existen los universales?", en cuanto compete al físico, tiene esta forma: "¿por qué las cosas son lo que son?", pero, en cuanto compete al lógico, tiene esta otra: "¿por qué somos capaces de nombrar las cosas como lo hacemos?" Responder a ella consistirá en dar explicaciones sobre los significados de las palabras.[15]

Aaron aborda el problema no desde el punto de vista del físico, que busca para el universal correspondientes físicos en el universo, sino que lo aborda desde el estudio del pensamiento. Y lo hace apoyado en que una de las características más notables del pensamiento es el expresarse en lenguaje, y en que una de las características más notables del lenguaje es el empleo de términos generales. No pretende reducir el pensamiento al lenguaje, sino tomar los términos lingüísticos como punto de acceso a los hechos de pensamiento. Según él, esta cuestión debe ser abordada desde dos ángulos diferentes. El primer ángulo determina el acceso más formal y metodológico, la pregunta sería: ¿Cuál es la función de la palabra general en la sentencia? ¿Y qué reglas sintácticas

15 Cfr. D. Pears, *Ibidem*. Pero también cfr. H. J. McCloskey, "The Philosophy of Linguistic Analysis and the Problem of Universals", en R. J. Van Iten (ed.), *The Problem of Universals*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1970, pp. 267-268.

y semánticas le corresponden y determinan su sentido? El segundo ángulo de aproximación es el psicológico, esto es, el de la génesis de nuestra apropiación o aprendizaje del uso de las palabras generales. Se trata de encontrar la vinculación de nuestro uso presente de las palabras generales con experiencias pasadas. Este problema lleva al de la clase de objetos y disposiciones de cosas que se dan en el mundo de la experiencia y corresponden a nuestro uso de palabras generales de manera apropiada. Al problema psicológico se une el ontológico, vistos desde este segundo ángulo. Por eso, al comenzar con la pregunta de ¿cómo usamos las palabras generales?, en torno a ella se aglutinan ambos conjuntos de problemas. Nos saldrán al paso, pues, elementos lógicos, a saber, sintácticos y semánticos, así como también elementos psicológicos y ontológicos.[16] Pero, según se observa, plantea el problema desde el significado de los términos generales.

Bochenski plantea el problema de los universales sobre todo a partir de los signos lingüísticos, que nos remiten a los significados objetivos, y éstos nos remiten a las realidades fenoménicas.

Los símbolos lingüísticos son marcas individuales, pero pueden designar a varios individuos. Esto nos lleva a su significado semántico, que

[16] R. I. Aaron, *The Theory of Universals*, Oxford: Clarendon Press, 1952, 2a. ed. de 1967, p. 124.

puede ser doble: (a) significado semántico operacional, esto es, su método de verificación, y (b) significado semántico eidético, esto, es el correlato semántico que se dice que el símbolo "significa". A este último se le da el nombre de "significado objetivo", y pone la pregunta de si, dado que se acepten significados eidéticos, hay significados eidéticos universales.

Pero este problema, a su vez, debe subdividirse; en primer lugar, hay que preguntarse qué clase de símbolos lingüísticos universales debe asumirse como eidéticamente significativa; en segundo lugar, en caso de que haya una clase no vacía de esos símbolos, hay que preguntarse si sus elementos pueden contarse como unívocos i.e. si dos de la misma figura han de tener igual significado.[17] Y, como este fenómeno se observa notoriamente en los símbolos lingüísticos que nos sirven para clasificar, entramos en el problema de la clasificación de realidades fenoménicas. ¿En qué se fundamentan nuestras clasificaciones? Las respuestas oscilan entre la identidad y la similaridad como fundamento de las mismas.

Küng desarrolla este planteamiento en base al formalismo, centrándose en los signos de predica-

[17] I. M. Bochenski, "The Problem of Universals", en I. M. Bochensky - A. Church - N. Goodman, *The Problem of Universals. (A Symposium)*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1956, p. 42.

do. Busca su relación de representación. El método que sigue es buscar la interpretación de una fórmula sentencial como "*Pa.Pb*" (por ejemplo: "*a* es rojo y *b* es rojo" o "Alberto es inteligente y Bruno es inteligente"). Se trata de una conjunción que contiene los nombres de dos individuos diferentes *a* y *b*, y los signos de predicado iguales "*P*", tomados como *tokens* (marcas o instancias), y se da a la conjunción un valor de igualdad (*equality*). El problema es: ¿Cómo funcionan dos signos de predicados iguales con respecto a dos individuos diferentes? Las interpretaciones del carácter de los signos de predicado son dos: como nombres o como términos sincategoremáticos, la primera es la de los realistas extremos, la segunda es la de los nominalistas. Las interpretaciones de la relación entre lo designado por los sujetos y los predicados, especialmente la relación que hace la conjunción de dos sujetos a los que se les atribuye el mismo predicado, es también doble: identidad o similaridad entre propiedades recurrentes. Küng la interpreta como la igualdad de dos propiedades concretas que tienen, sin embargo, diversidad en los individuos en los que se concretizan.[18]

[18] Cfr. G. Küng, "Concrete and Abstract Properties", en *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 5 (1964), p. 33. Y especialmente su obra *Ontology and the Logistic Analysis of Language. An Enquiry into the Contemporary Views on Universals*, Dordrecht: Reidel, 1967, p. 161.

Butchvarov identifica la noción de universal con la de cualidad universal, de modo que el problema puede establecerse como el de si hay cualidades universales, esto es, si las cualidades de las cosas son universales o particulares; y aun prescindiendo de los términos "particular" y "universal", se puede plantear así el problema: "si ciertas cualidades de las cosas individuales se han de describir como una y la misma cualidad o como distintas cualidades relacionadas por una relación de similaridad".[19] Como se ve, el planteamiento del problema se hace desde las nociones de identidad y similaridad relacionadas con las cualidades que representan. Y son también cualidades recurrentes, esto es, cualidades concretas.

Creo que podemos aprovechar estos planteamientos y llegar al siguiente: los signos lingüísticos o términos tienen una relación de representación con los objetos cuyas veces hacen. Los términos universales nos colocan primero ante

[19] P. Butchvarov, *Resemblance and Identity. An Examination of the Problem of Universals*, Bloomington and London: Indiana University Press, 1966, p. XII. Ya la cuestión de lo particular y lo universal había suscitado notables polémicas, por ejemplo, cfr. G. F. Stout, "The Nature of Universals and Propositions', en Ch. Landesman (ed.), *The Problem of Universals*, New York - London: Basic Books, 1971, pp. 153 ss. así como la discusión de G. E. Moore, G. F. Stout y G. D. Hicks, "Are the Characteristics of Particular Things Universal or Particular?", en la antología de Van Iten, pp. 156 ss.

el problema del nombrar; después aparece el problema semántico del significado objetivo. Este se puede abordar, en cuanto a los términos universales, desde el signo de predicado, descubriendo la relación de representación que guarda con los objetos o con sus propiedades recurrentes, que ostenta dos posibilidades: identidad o similaridad. Y entramos, así, en las relaciones de lo designado por los predicados (i.e. propiedades o cualidades) con los objetos individuales.

Los datos: las relaciones de abstracción y clasificación

Para nuestro discurso racional necesitamos de la abstración y de la clasificación.[20] Ya el dar nombres a las cosas, el nombrar, es una abstracción y una clasificación. Por otra parte, el nombrar, tomando una de las alternativas que deja Pears, es algo artificial y arbitrario. Pero debe haber un momento en el que, establecida artificialmente al relación de nombramiento, la relación de significación sea algo natural, so pena de que las clasificaciones carezcan de significado. Quiere esto decir que, pasado el momento de la convención arbitraria del nombrar, por ejemplo

20 Para una discusión de la noción de "abstracción", cfr. P. T. Geach, *Mental Acts, their Content and their Objects*, London: Routledge and Kegan Paul, 1971, pp. 11-37.

que "animal" designe un ser dotado de automovimiento, que "racional", unido al anterior designe a un ser dotado de automovimiento y capaz de pensar. No se puede buscar indefinidamente el fundamento del nombrar en el nombrar mismo (la circularidad a la que alude Pears). Veo que Pears decree de toda salida del haz de las palabras porque él mismo se ha encerrado en él. Aclaro que no quiero explicar el nombrar, que es *artificial,* en términos de universales, pues con ello caería en el círculo vicioso; más bien quiero fundar una explicación del nombrar en algo extralingüístico diferente de los universales: la realidad concreta y empírica misma. Y comienzo formulando una pregunta a Pears: ¿En realidad sólo podemos explicar las palabras por las palabras? (No me refiero a que se tenga que hacer tal explicación de las palabras *con* palabras, sino si se la puede hacer *fundada* en algo que no sean las palabras mismas). Si Pears dijera que sólo podemos explicar las palabras por las palabras, parecería no darse cuenta de que las palabras que realmente nos resultan valiosas lo son precisamente porque nos conducen a la realidad (no niego universos de discurso ficticios). Donagan ya le ha objetado algo semejante, y le dice que confunde el uso y la mención de una palabra. El uso es un empleo de primer orden de la palabra, mientras que la mención lo es de segundo orden. Si nos atenemos a

este lenguaje de segundo orden o nivel, en el que hablamos de las mismas expresiones lingüísticas, escapamos del haz de las palabras y salimos a la realidad. Esto no parece ser muy claro, y a Pears le sería fácil seguir insistiendo en que todavía no se sale de la circularidad ni a una explicación informativa. Pero puede decirse que salimos del "laberinto del lenguaje" (como le llama Max Black) a algo que no son todavía los universales —que, según Pears, son como "sombras del lenguaje" que nos hacen creer que salimos a algo extralingüístico real—, sino que son los referentes últimos de las palabras, los cuales son individuos (y sobre los cuales se ejercerá nuestra capacidad de universalizar). Así, la pregunta: "¿por qué nombramos las cosas como lo hacemos?" se responde con una explicación doble (si se diera una sola respuesta se caería en el sofisma de la pregunta múltiple que se responde como si fuera una sola); la primera explicación es próxima, la segunda es más fundamental:

(i) la primera toca al nombrar mismo, y acepta que sea explicado como procedimiento artificial;

(ii) la segunda toca a lo que posibilita el nombrar muchas cosas con un solo nombre, y dice que las cosas, aunque son individuos, *naturalmente* tienen la posibilidad de exhibir relaciones de comunidad previas a la postulación de universales.

Este *"naturalmente"* que empleo no es presuposición de los universales, puesto que, como diría Amstrong, es una aseveración *a posteriori*. El que haya naturalezas en los individuos se postula aposterioríaticamente. Con todo, esta postulación, por más que sea aposteriorística, si se toma reflexivamente, se vuelve fundamento de las agrupaciones de cosas que designamos con palabras. Y así se tiene una explicación no circular e informativa del nombrar y una explicación naturalista del clasificar. (Claro está que no se pretende que *toda* clasificación sea natural, pero se defiende el que puede haber clasificaciones naturales, y que precisamente son las más útiles en la ciencia).

Ante una posible insistencia de Pears, sólo veo el recurso de reducir su objeción al absurdo, pues ni siquiera sería posible nombrar si, además de los nombres, no hay objeto conocido por el sujeto. Si no fuera así, el objeto sería creación del lenguaje (puramente subjetivo y arbitrario). El objeto sería el "objeto", sería una palabra más, el caso extremo del lenguaje. Pero si el objeto (y todo es objeto) es algo lingüístico, todo sería lingüístico, no sería ontológicamente existente.

Si no se acepta alguna naturalidad u objetividad que explique el nombrar y sobre todo el clasificar, sucedería lo que narra Jorge Luis Borges acerca de una clasificación contenida en una fantástica enciclopedia china:

> En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas.[21]

Es interesante el comentario de Jaime Rest a propósito de este trozo: Rest interpreta esto en un contexto nominalista, en el cual se obtiene un resultado dosconcertante y perturbador. Cada una de esas clasificaciones está poniendo de manifiesto que no hay ningún criterio natural de clasificación, y que cualquier criterio que se adoptara para clasificar tendría que ser forzosamente arbitrario. La consecuencia es clara; ninguna de nuestras clasificaciones —Por carecer de naturalidad— tiene arraigo en la realidad, todas carecen de fundamento real y cualquier criterio arbitrario clasificatorio tendría que ser válido. El corolario nefasto de este descubrimiento es que no podemos fiarnos de ninguna pretendida capacidad natural de apropiarnos la realidad cognoscitivamente, de acuerdo con lo cual, nuestras categorías ontoló-

[21] J. L. Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*, ensayo de su obra *Otras Inquisiciones*, en *Obras Completas*, Bs. Aires: Emecé, 1974, p. 708.

gicas y lógicas serían todas arbitrarias, sin ninguna correspondencia con la realidad natural. Y esto pone en entredicho la validez de nuestro lenguaje, pues sería algo totalmente ideológico el decir que nuestras locuciones se aferran a la realidad, ya que carecen de cualquier soporte ontológico. Y estas consideraciones tienden no sólo a limitar sino casi a anular la validez de nuestra aptitud racional para conocer el mundo, la cual se desvanece como una fantasmagoría.[22] Se llega a un fuerte escepticismo.

Pero las clasificaciones, aunque no todas son naturales, no pueden ser todas puramente arbitrarias, y esto se debe a que en las clasificaciones que podemos llamar no-arbitrarias hay algo que las justifica. Esto que las justifica es la conexión que existe en las cosas de modo que sean susceptibles de entrar en clasificaciones significativas, esto es, que sean universales en el nivel de los significados objetivos. Aunque se trata de significados objetivos, ha de atenderse a las cosas mismas en cuanto se busca en ellas el fundamento del universal, que es precisamente esa conexión que hace posibles y útiles las clasificaciones. El conocimiento racional, la ciencia, serían imposibles si no existiera en las cosas la aptitud para ser unifi-

22 J. Rest, *El laberinto del universo. Borges y el pensamiento nominalista*, Bs. Aires: Eds. Librerías Fausto, 1976, p. 92.

cadas, agrupadas y clasificadas con fundamento. Tal vez nadie ha visto ese hecho con la lucidez del connotado filósofo de la ciencia que es Morris R. Cohen, quien cifra en la validez de nuestras clasificaciones la razón de ser de los universales. De nada nos servirían esas clasificaciones que son útiles en la ciencia si no correspondieran a la realidad: simplemente carecerían de sentido. Del hecho de que hay muchas clasificaciones meramente arbitrarias y convencionales no se sigue que todas deban serlo. Y la presencia de clasificaciones ajustadas a lo real, es decir, naturales, nos debe mover a pensar que lo son por tener algún fundamento en la realidad. La ciencia busca ser conocimiento de la realidad natural, y, aunque pueda valerse de medios arbitrarios o completamente artificiales, debe conservar su fundamento en lo natural. Tiene la exigencia de que sus clasificaciones correspondan a las propiedades que sirven como *principia divisionis*. En este sentido, el nominalismo no tiene evidencias suficientes para legitimar su reducción de todas las clasificaciones y leyes científicas a meras ficciones o símbolos convenientes; en cambio, los que sostienen una correspondencia entre las clasificaciones y las cosas o entre las leyes y los hechos reales dan una mayor garantía a la ciencia. La misma economía y funcionalidad de la ciencia se apoya en su capacidad de representar hechos reales, no meramente

ficciones.[23] Asimismo, Butchvarov encuentra la validez de postular universales basada en la aplicabilidad de nuestro discurso científico en el mundo real. La prueba más fehaciente de que la postulación de universales es fructífera reside en que las palabras generales que utiliza la ciencia sólo son válidas si están fundamentadas en las mismas relaciones que guardan entre sí las cosas del mundo real. Cierto que en muchos casos se opera fructíferamente con clasificaciones arbitrarias, pero eso no es lo decisivo en la ciencia. Lo que sí es decisivo es el poder obedecer con suficiente congruencia el dictamen de la realidad. Podemos preguntarnos por el fundamento concreto de las palabras generales empleadas por la ciencia,[24] y, con todo, seguir empleándolas. Y ese fundamento existe, lo importante es determinarlo.

Hay siempre un fundamento. Con este fundamento se excluye la objeción de la circularidad propuesta por Pears. Seguramente hay algo, que no es el nombre mismo, que lo fundamenta, y, así, no se tiene que acudir de nuevo al nombre para fundamentarlo en él mismo, lo cual sería sin duda un procedimiento bien circular. Ese fundamento es algo distinto del nombre, que es algo artificial, y ese fundamento pierde artificialidad

[23] M. R. Cohen, *Razón y Naturaleza. Un ensayo sobre el significado del método científico*, Bs. Aires: Paidós, 1965 (2a. ed.), p. 209.

[24] P. Butchvarov, *Op. cit.*, p. 13.

en tanto que se acerca a algo natural, a la naturaleza de las cosas. La *naturaleza* de las cosas podría parecer algo convencional y, por lo mismo, artificial también. Pero sólo tiene un ingrediente de artificialidad: el nombre. La naturalidad de lo natural de las cosas (su misma naturaleza, sus propiedades, relaciones, etc., que claramente no se supone aún que son naturales, para que no se objete que se supone lo mismo que se intenta demostrar) es algo que descubre la razón, en el sentido de Amstrong. Y la razón descubre lo natural como orden. Ese orden no es artificial, porque no es impuesto por el hombre al mundo, al menos no es sólo imposición, sino que es además encuentro de hombre y mundo, descubrimiento al que el hombre rinde su obediencia.

Eso se nota en que ciertas clasificaciones se muestran como más artificales que otras; no sólo en grado, sino en el sentido de que hay algunas que no reditúan conocimiento aprovechable. Pero no todas se reducen a eso. ¿Por qué algunas clasificaciones responden a la exigencia de orden del conocimiento? Precisamente gracias a ese fundamento, que es una conexión entre las cosas clasificadas. Esa conexión dio origen al nombre general, por medio de una abstracción, de la que resultó un concepto correspondiente a las cosas agrupadas, y que es el que recibe el nombre general, y hace posible la clasificación como aplica-

ción de nombres generales a las cosas que pueden ser reconocidas como referentes suyos. Y, así es cuestión extralingüística, y, por lo mismo, ya no es circular.

He aludido a una conexión que fundamenta, Esa conexión es una *relación*. Y *se da* esa relación. Es lo que intentaré esclarecer. *¿Qué es,* en qué consiste esa relación?

Sentemos primeramente las características y condiciones formales de la relación.

(a) *Simetría*

Tiene la siguiente condición: si *x* tiene una determinada relación con *y*, entonces *y* tiene esa relación con *x*

$$(x)\ (y)\ (Rxy \supset Ryx)$$

(b) *Transitividad*

Tiene la siguiente condición: si *x* tiene una determinada relación con *y*, y *y* tiene esta relación con *z*, entonces *x* tiene esa relación con *z*

$$(x)\ (y)\ (z)\ (Rxy\ .\ Ryz \supset Rxz)$$

(c) *Reflexividad*

Tienen la siguiente condición: si una relación simétrica cumple con la condición de transitividad, entonces también cumple con la condición de que para toda *x*, *x* tiene esa relación consigo misma

$$(x)\ (Rxx)$$

Pero como la relación reflexiva no es una relación real, sino de razón: basada en la duplicación conceptual de una entidad que en realidad es una entidad individual, si queremos hablar de relaciones reales, tenemos que excluir de la transitividad la reflexividad, tenemos que imponer a la transitividad ordinaria una restricción, resultando, así, una transitividad restringida a la que Carnap llama "aliotransitividad", y que se formula así:

(d) *Aliotransitividad*

Tiene la siguiente condición: se añade a la condición de la transitividad ordinaria la restricción de que x no sea idéntica a z

$$(x)\ (y)\ (z)\ (Rxy\ .\ Ryz\ .\ x \neq z \supset Rxz)$$

Bochenski refiere dos teorías, únicas que pueden considerarse seriamente, propuestas para resolver ese problema de la relación que constituye a los universales; pueden llamarse "teoría de la similaridad" y "teoría de la identidad" —se ha hecho a la primera concordar con el nominalismo y a la segunda con el platonismo, pero eso no es del todo justificado—. (i) La *teoría de la similaridad* afirma que la conexión entre las cosas clasificadas consiste en su similaridad. Esto debe entenderse, a lo que parece, como una relación simétrica y reflexiva. Al mismo tiempo, la teoría niega cualquier identidad —total o parcial— de

las cosas clasificadas. (ii) La *teoría de la identidad* afirma que la conexión entre las cosas clasificadas está constituida por la identidad de cierto aspecto o aspectos, en otras palabras, de ciertas propiedades inherentes en todos los objetos clasificados. Esa relación de identidad debe entenderse como entablada entre tales aspectos (y *no* entre las cosas clasificadas). Obviamente, es una relación simétrica, reflexiva y transitiva.[25] El problema es ahora ver cuál de ellas da una explicación satisfactoria, pues ambas presentan por igual dificultades muy fuertes.

Las pistas de solución: relaciones de similaridad e identidad

Para definir la similaridad atenderemos a las propiedades formales de los enunciados en que se la expresa.

Según Bochenski[26] y Küng[27] el enunciado de similaridad "x es similar a y" es una relación simétrica y reflexiva.

Pero Bochenski encuentra tres dificultades a esta teoría:

25 I. M. Bochenski, *Art. cit.*, p. 46. La relación propuesta por la teoría de la identidad es entre aspectos y no entre cosas, porque sus partidarios aseveran *la realidad de las propiedades*, cosa que no ocurre en la teoría de la similaridad.

26 Cfr. *Ibidem*.

27 Cfr. G. Küng, *Op. cit.*, p. 165. Cfr. además H. N. Castañeda, "Identity and Sameness", en *Philosophia*, 5 (1975), p. 122.

(1) *"Vuelve cualquier enunciado explícito sobre cosas clasificadas embarazoso y complicado".*[28]

Porque el partidario de la teoría de la identidad puede enunciar un hecho clasificatorio de dos miembros así:

(1.1) $(Ex,y).\varphi x.\ \varphi y.\ x \neq y.$

Pero el partidario de la teoría de la similaridad lo verá como una fórmula elíptica, como abreviatura de una engorrosa fórmula metalógica:

(1.2) $(Ef,g,x,y).fHg.fPx.x \neq y.$

Y, si se clasifican tres miembros, el enunciado del partidario de la teoría de la similaridad sería así:

(1.3) $(Ef,g,h,x,y,z).fHg.gHh.hHx.fPx.gPy.hPz.x \neq y.y \neq z.z \neq x.$

Pero el partidario de la teoría de la identidad podrá formularlo de una manera más simple y ventajosa:

(1.4) $(Ex,y,z).\varphi x.\varphi y.\varphi z.x \neq y.y \neq z.z \neq x.$

(2) *"La teoría de la similaridad no puede establecerse más que en términos de la teoría de la identidad".*[29]

Porque lo significado por los functores homoiomorfos (i.e. de la misma forma) que aparecen en las fórmulas es algo *común* a los distintos individuos clasificados.

[28] I. M. Bochenski, *Art. cit.*, p. 50.
[29] *Ibidem.*

(3) *"La clasificación basada en la similaridad presupone la identidad, así, la teoría de la similaridad presupone la teoría de la identidad".*[30]

Porque el aspecto elegido para fundar la semejanza, según la cual se hace la clasificación, será siempre algo *común* entre las cosas que se clasifican. Y esto común es una *propiedad,* con lo que se cae en la teoría de la identidad.

En contra de esta crítica a la similaridad. Aaron dice que la similaridad no presupone la identidad, porque basta con que entre dos cosas clasificadas se dé una tercera similaridad en la que se apoyen, no una identidad.Y si se objeta que esto conduce a una *regressio ad infinitum,* responde que podemos conocer la similaridad entre dos cosas sin presuponer la observación de una serie infinita de similaridades.[31] Pero Aaron no se da cuenta de que la comunidad de la relación de similaridad se apoya en la de identidad, y ésta la hace posible, porque la similaridad se deriva de la identidad, requiere de ella como punto de referencia y de comparación (la comparación siempre se efectúa en base a la identidad de algo poseído por las cosas comparadas; aún en el caso de las propieda-

[30] *Ibid.,* p. 51. Cfr., sin embargo, para otro planteamiento, W. V. O. Quine, "Géneros naturales", en *la relatividad ontológica y otros ensayos,* Madrid: Tecnos, 1974, pp. 147-176.

[31] Cfr. R. I. Aaron, *Op. cit.,* p. 156.

des simples, no son las cosas sino las propiedades lo que se compara).

Según Butchvarov, el enunciado "*x* es similiar a *y*" es una relación comparativa, porque sólo tiene sentido si se lo considera como una versión elíptica de un enunciado de la forma "*x* es similar a *y* más que *w* es similar a *z*". Algunos han dicho que es una relación triádica y tetrádica, porque "*x* es similar a *y*" es lógicamente incompleta y sólo es inteligible si conduce a una versión triádica o tetrádica. Pero se puede objetar que estas versiones sólo son inteligibles si se consideran como relaciones diádicas separadas que indican diferencias de grado. Así, pues, dice Butchvarov:

"La conclusión a la que parece hemos llegado es que la similaridad no es una relación triádica ni tetrádica. También hemos visto que no es una relación diádica".[52] Pero esto conduce a un problema insuperable, a saber, la similaridad no puede ser una relación que contenga más de cuatro términos. Aún más, si es necesario que una relación tenga un número definido de términos, determinable clara e inequívocamente, entonces la similaridad no puede ser una relación.

Además, el problema principal en cuanto a la relación de similaridad es que carece de firme fundamento real. Por eso no es en realidad una relación. No tanto porque sus términos no se pue-

[52] P. Butchvarov, *Op. cit.*, p. 123.

dan determinar claramente; más bien me parece que esto se debe a que la misma expresión "*x* es similar a *y*" significa semánticamente una relación cuya referencia no se puede dividir ni precisar claramente. ¿En base a qué *x* es similar a *y*? El fundamento de comunidad es, o bien una comparación, o bien la misma identidad —de la que es un derivado—. En ambos casos, la similaridad no se basta a sí misma.

Para definir ahora la identidad atenderemos también a las propiedades formales de los enunciados en que se la expresa: "*x* es idéntico a *y*", "la propiedad *F* de *x* es idéntica a la propiedad *F* de *y*" o "la propiedad *F* es idéntica en *a* y en *b*".

Según Bochensky, la identidad es una relación simétrica, reflexiva y transitiva, y se da entre aspectos o propiedades de las cosas, no entre las cosas mismas.

Aaron también caracteriza la identidad como una relación entre propiedades o cualidades de cosas, sean estas cualidades particulares o comunes.

Igualmente, según Butchvarov, la identidad se da entre cualidades recurrentes de las cosas, y su empleo del término "cualidad" deja entrever que se trata de propiedades, tanto esenciales como accidentales. La naturaleza de los enunciados de identidad de cualidades ha de considerarse en tres niveles, respecto de individuos, respecto de espe-

cies y respecto de géneros. En realidad, el primer nivel postula al segundo y éste al tercero.

Pero hay una fuerte dificultad en cuanto a la teoría de la identidad. Supóngase que es verdad que hay dos cosas x y y tales que son no-idénticas y sin embargo tienen la idéntica propiedad φ. Según la definición de la identidad, puesto que no son idénticas hay al menos una propiedad, ψ, tal que posee x pero que y no posee. Tenemos, en consecuencia, $\varphi\, x.\ \psi\, x$ pero $\varphi\, y.\ {\sim}\psi\, y$. Ahora bien, la propiedad φ está en x junto con la propiedad ψ. Surge de ello otra propiedad: la de estar-en-x-junto-con-ψ; llamémosla "θ". La situación se complica, tendremos ahora una propiedad de segundo orden. Esta propiedad de segundo orden θ pertenecerá a φ en x, pero de ninguna manera pertenecerá a φ en y; así, no podemos eludir el que haya al menos una propiedad de segundo orden que pertenece a φ en x y que no pertenece a φ en y; la dificultad consiste en que esto lleva, por definición de la identidad, a que los dos casos de φ no son idénticos; y, sin embargo, se había supuesto que eran idénticos.[33] Como veremos más adelante, esta objeción innegable conduce a una modificación de la teoría de la identidad.

Butchvarov opta por la teoría de la identidad como solución al problema de los universales. Se centra en el postulado de que hay cualidades (en-

[33] I. M. Bochenski, *Art. cit.*, p. 51.

tendiendo "cualidad" en sentido amplio: característica, relación, o la clase de una cosa individual, o la colección de cosas individuales), aunque no existen independientemente de las cosas (son cualidades o propiedades *concretas).* Por lo mismo, no adopta la postura extrema de muchos partidarios de la teoría de la identidad en el sentido de que las propiedades existan como entidades (por ejemplo Lesniewski). Con esto alude a algo que, si bien está en las cosas, no se reduce tampoco a ellas (son *sus* naturalezas, propiedades, cualidades). Y prueba la existencia de los universales por estos fundamentos que son las cualidades recurrentes. Pues bien, ya que la similaridad no es en verdad una relación, la relación que se da entre cualidades es la identidad. Pero no se da entre géneros, sino entre especies, porque las cualidades genéricas no son observables, mientras que las específicas sí lo son. El universal genérico no se puede observar en sí mismo, por ejemplo, un color sin que sea rojo o azul. El universal específico sí se puede observar en sí mismo —asegura Butchvarov—, por ejemplo, el rojo en los distintos cuerpos que son rojos.

A la tesis de Butchvarov quiero objetar que ni aun los universales específicos pueden observarse. Lo que se observa no es el rojo en sí, sino sus instancias individuales: los objetos rojos, o, si se prefiere, los rojos (con diferentes gamas) que exhi-

ben los objetos. Lo que se observa es en realidad una conjunto de individuos en los que hay una cualidad recurrente, no la misma cualidad en sí (aunque se le llame "cualidad concreta"). Esta se descubre por abstracción y comparación intelectivas, que ciertamente parten de lo empírico, de los objetos mismos (incluso tomando en cuenta las críticas al "abstraccionismo" formuladas por Geach y Aaron, hay una abstracción defendible, que requiere tratamiento aparte). Lo que se da empíricamente es el *reconocimiento* de la cualidad en sus recurrencias, pero no se da su *percepción empírica*. Pues la relación de identidad no la capta el sentido, sino la inteligencia, a partir de lo sensible (no hay por qué empeñarse en observarla, contra el empirismo extremo de Butchvarov). Incluso la recurrencia de cualidades no es captada por el sentido (sería adjudicarle un poder de discernimiento y de reconocimiento que pertenecen al intelecto). La recurrencia no se descubre por observación empírica, sino que por la comparación intelectiva de los datos sensibles se descubre dicha recurrencia y se la reconoce. Y esto se aplica al caso de las cualidades simples, que la filosofía analítica insiste en considerar perceptibles *en cuanto tales*, dando la impresión de querer "ver" lo abstracto. Si se acepta que las instancias de los universales son observables, pero no su carácter de instancias (cosa que capta el in-

telecto, por la reflexión), entonces se concederá que los universales son inobservables, tanto específicos como genéricos. Porque esa relación de instanciación y recurrencia no es observable, sino inteligible. Lo universal es sólo inteligible.

La búsqueda de una solución intermedia

Evidentemente las posturas extremas del realismo platónico y el nominalismo tienen abrumadoras desventajas. No únicamente entrañan el peligro de la regresión infinita, como señala Armstrong ; ni solamente la circularidad en la explicación del lenguaje, como señala Pears; así como tampoco se quedan en una explicación insatisfactoria de la clasificación y de la semántica del predicado, según lo apuntan Bochenski y Küng. Tienen un fallo más de principio, a nivel metafísico, que quisiera señalar más adelante.

El hecho es que las consecuencias de ambas posturas extremas han parecido tan desastrosas que se ha buscado una solución intermedia. Aunque no siempre atinada en su formulación.

Aaron, por ejemplo, busca una solución distinta y notoriamente pretende que sea intermedia entre la similaridad y la identidad. Nuestro uso de palabras generales está fundado en la recurrencia de aspectos comunes en la naturaleza. En esto es realista. Usamos tales palabras con éxito porque nuestra experiencia nos da lo que existe, comen-

zando por las recurrencias mismas. Estas pueden ser de dos tipos: identidades y similaridades. Las similaridades solas no pueden explicar el hecho, y se tiene que acudir a las identidades. Estas identidades son cualitativas, es decir, cualidades idénticas, y se dan en las cosas individuales. Son concretas, esto es, son *universalia in rebus*. Sin entrar en cuestiones metafísicas, dice que son identidades observables, al menos en cierta manera observables. También hay relaciones, que se dan entre cosas, son *universalia inter res*, y se perciben empíricamente. De este modo, los universales son tanto relaciones idénticas como cualidades idénticas. Pero encontramos, asimismo, que las *cosas* son similares, y se debe admitir que los universales son, además de cualidades y relaciones idénticas, similaridades. Sin embargo, siempre son cosas descubiertas en lo natural, de modo que Aaron rechaza el nominalismo al igual que el realismo aristotélico. Son principios de agrupación que nos capacitan para distinguir los límites del grupo y para reconocer sus miembros. El hecho de que haya principios de clasificación que son ambiguos no destruirá la tesis, pues —según Aaron— persiste el hecho de que en nuestro pensamiento normal buscamos principios claros y atentos a lo real, lo menos arbitrarios que se pueda, con lo que se descarta el conceptualismo en sentido de construccionismo. Pero como hay principios de clasifi-

cación que no son recurrencias naturales, debe precisarse lo que es el universal, y para eso se requieren dos enunciados: *"Los universales son recurrencias naturales; los universales son principios de agrupación o clasificación"*.[34]

Aaron es consciente de que su investigación se queda a nivel fenomenológico, y que no trata de responder a la cuestión metafísica que sería la pregunta por lo que es el universal y su modo de existir. Por eso el hecho de que nos dé la explicación fenoménica (la manifestación) del universal como recurrencia natural y su función epistémica de principio clasificatorio, deja un regusto de *petitio principii*: no nos dice por qué el universal es todo lo que dice que es. El mismo admite que permanece abierta la cuestión metafísica.

Bochenski se lanza a tratar la cuestión metafísicamente. y también busca que su solución sea distinta e intermedia. Después de haber rechazado la teoría de la similaridad y de haber considerado la teoría de la identidad, se encuentra con que hay dos tipos específicos de identidad: una entre cosas, a la que llama "N-identidad" y otra entre propiedades, a la que llama "S-identidad".

Pero, atendiendo a esto, ni el realismo platónico ni el nominalismo ofrecen una respuesta errónea al problema de los universales; en realidad, ni siquiera ofrecen respuesta. Persiste el problema,

[34] R. I. Aaron, *Op. cit.*, p. 240.

desde el punto de vista de la lógica actual, de precisar *el tipo específico de identidad* con el que se relacionan las entidades clasificadas y que constituye el universal, sea que la clasificación se tome como efectuada en base a cosas o en base a propiedades. Y para esto se necesitan instrumentos que no aportan ni la lógica ni la semántica en su estado actual.

Haría falta, para analizar convenientemente la relación triádica que se da entre realidades, significados objetivos y símbolos lingüísticos una sintaxis y una semántica diferente de las usuales; sobre todo una semántica que supere el modo parcial que se sigue actualmente de considerar la significación, sólo como relación diádica entre símbolos lingüísticos y realidades.[35]

Küng aprovecha que Bochenski señala diferentes tipos específicos de identidad, pero quiere añadir otra alternativa: la igualdad *(equality)*. Caracteriza la igualdad como una equivalencia, es decir, como una relación simétrica y transitiva; más precisamente, se puede definir como "una relación simétrica y aliotransitiva"[36] en el sentido de Carnap. Así, la igualdad se parece a la similaridad, excepto por el hecho de que es aliotransitiva, lo cual, sin embargo, la distingue marcadamente, y le da un estatuto propio.

[35] I. M. Bochenski, *Art. cit.*, p. 54.
[36] G. Küng, *Op. cit.*, p. 165.

Esta relación de igualdad se da entre los objetos clasificados, y también se da entre los predicados homoiomorfos que se atribuyen a sujetos distintos. Interpreta a los signos de predicado no como *sincategoremáticos*, sino como *categoremáticos* que no son nombres propios, por tener carácter de incompletos, pero, a pesar de ser incompletos, tienen un cierto valor descriptivo (cosa que niegan los nominalistas al interpretarlos como meros sincategoremáticos, y que los platónicos llegan a hipostasiar al interpretarlos como nombres propios). Los términos de predicado *muestran* o *pintan* las propiedades en su sentido muy cercano al de la teoría pictórica de Wittgenstein. Designan, al igual que para Butchvarov, *propiedades concretas* que son recurrentes (y con esto se pronuncia en favor del aristotelismo).

Por eso complementa un nuevo esquema simbólico para la predicación. Tomemos el esquema usual *"Pa.Pb"*, se glosaría así: "Una entidad P^a pertenece a *a*, y otra entidad P^b, que es igual a P^a, pertenece a *b*". El poner como exponente de la letra predicativa a la letra sujeto indica que se trata de propiedades concretas, son iguales entre sí, pero numéricamente distintas por encontrarse en diversos individuos. Por ejemplo, al decir "Alberto es inteligente y Bruno es inteligente", significamos que la inteligencia se da en ambos, pero que, considerada en concreto, la inteligencia de

Alberto es una entidad distinta de la inteligencia de Bruno, sin asumir por ello que la inteligencia en sí misma sea una entidad abstracta.[37] Las entidades que se asumen están *en* las cosas individuales, son *propiedades concretas.*

Creo que esto nos lleva a la cuestión de las propiedades, que son la base de los universales, y es donde la filosofía aristotélico-tomista se muestra más fructífera.

Propongo una vuelta a la tesis tomista, cuya mejor defensa es el hecho de que supera las desventajas de las tesis platónica y nominalista, por ser realista moderada. Para el tomismo, las propiedades que existen en las cosas no son abstractas ni universales, sino el fundamento para que el intelecto obtenga el universal a partir de ellas; son naturalezas comunes, pero concretizadas en los individuos, y de ellas el intelecto abstrae el universal, pues "el universal sólo existe en el intelecto, nunca en la cosa sensible que es conocida por él".[38]

Ya que la cosa concreta es el origen del universal (abstraído por la inteligencia), conviene considerar sus elementos, para ver cómo surge éste. Y el supuesto fundamental de la tesis tomista es la distinción de dos modos de ser: potencial y

[37] *Ibid.*, p. 166.

[38] J. Owens, "Thomistic Common Nature and Platonic Idea", en *Medieval Studies*, 21 (1959), p. 218.

actual (la potencia y el acto), de modo que, aplicada al universal, éste puede estar en potencia bajo un aspecto y en acto bajo otro aspecto. Está en potencia en la cosa (como propiedad), y en acto en el intelecto (como significado objetivo de un concepto). Y la potencialidad del universal en la cosa se ve en su constitución, primeramente de esencia y existencia, porque las propiedades radican sobre todo en la esencia de la cosa, que aporta los elementos comunes sobre los que se aplica la abstracción o univerzalización que opera el intelecto.

El tomismo alcanza a evitar los inconvenientes de las posturas platónica y nominalista, precisamente por esta distinción entre esencia y existencia. Tal distinción garantiza para la forma, como parte de la esencia (junto con la materia), una consistencia y una realidad suficientes para sustentar la validez de la ciencia, sin menoscabo de la primacía de las cosas individuales. En este sentido, la esencia es algo dependiente de la existencia, y, así, la forma (lo universal), que es parte de la esencia, depende para su realidad de algo que no es la esencia misma, sino distinto con distinción real, a saber, la existencia, que pertenece a los compuestos individuales. Con esto se excluye la tesis insostenible del platonismo, de las esencias subsistentes y separadas de los individuos. Pero también la postura tomista, al distinguir entre esencia y existen-

cia, asevera que la esencia no se reduce al acto individual de existencia de la cosa particular. Puede establecerse como un concepto común fundado en tales cosas individuales que tienen la misma naturaleza. Y así resulta posible la ciencia, superando los inconvenientes del nominalismo y del conceptualismo. Así, la universalidad está fundada en la realidad de la naturaleza o esencia de los individuos, distinta de su existencia, lo cual no quiere decir que la esencia tenga onticidad real separada de la existencia.[39]

La esencia, compuesta de materia y forma, es una propiedad (esencial o substancial), de la cual se derivan otras propiedades (accidentales). Por eso debe distinguirse entre propiedades esenciales y accidentales. Las primeras *constituyen* a la cosa, las otras son *inherentes* a la cosa.

Las propiedades esenciales son algo que no sólo *"pertenece"* a la cosa, sino que *"la constituye"*. Esto es algo mal comprendido por los filósofos actuales. Por ejemplo, Aaron dice que la teoría de las propiedades concretas no puede explicar el problema de los universales porque lo explica sólo al nivel de los predicados lógicos, no de los sujetos lógicos. Pero "hombre" no sólo puede fungir como predicado, sino además como sujeto. Lo que no toma en cuenta es que, al situarse "hom-

[39] R. W. Clark, "Saint Thomas Aquinas's Theory of Universals', en *The Monist*, 58 (1974), p. 167.

bre" como sujeto, no está denotando la propiedad de ser hombre, sino lo que *constituye* a cualquier cosa como hombre, y los constitutivos no se reducen meramente a propiedades como las accidentales. Tampoco denota una entidad abstracta platónica, sino la aplicabilidad de dichos constiles, que resultarán de la abstracción intelectual, son universales en potencia. De este modo, los tutivos del ser humano como ley general, a la que se le predica algo. En el esquema predicativo tradicional tanto como en el actual, al decir que "El hombre es mortal", se está denotando que todo aquello que reúne las condiciones para ser hombre, esto es, los constitutivos del ser humano, le conviene la propiedad de ser mortal. Según la terminología metafísica aristotélica-tomista, "hombre" no denota algo *actual* (pues denotaría una entidad abstracta, platónica), sino algo *potencial* (los constitutivos del hombre, que están en potenpiedades concretas. Y son la base de los universacia de ser actualizados en la forma de existentes concretos, y es un concepto abstraído a partir de los entes concretos actualmente existentes y cognoscibles); a lo cual podemos llamar la "naturaleza" o "esencia" de la cosa. No es ésta una esencia o una naturaleza subsistente de suyo, sino en la medida en que está actualizada o puede actualizarse *en* los individuos concretos existentes o posibles.

Las propiedades esenciales (aquellas que son constitutivas) y accidentales (aquellas que no son estrictamente constitutivas, sino que son susceptibles de variación sin destruir a la cosa) son propiedades concretas. Y son la base de los universales, que resultarán de la abstracción intelectual, son universales en potencia. De este modo, los universales, todavía en su ser incipiente de propiedades, se dan *en* las cosas y son principio de clasificación. Y digo que se dan *en* las cosas porque la misma *relación,* que según Aaron no se da *en* sino *entre* las cosas, al afectar a las distintas cosas que relaciona, de algún modo está *en* ellas, aunque su estar *en* ellas sea justamente algo que las haga ser *en orden a* los otros correlatos. Hay una dependencia ontológica de las relaciones con respecto a sus términos y al fundamento por el que se da la relación.

Las propiedades accidentales surgen en la esencia tanto por parte de la materia como por parte de la forma, mientras que las propiedades esenciales están por la parte de la forma. En ambos casos, pues, es la forma la que da la coordinación de las propiedades concretizadas por la materia (principio de individuación). Pero la forma no es aún el universal, sino su fundamento, no tiene ser ni unidad autosubsistentes.

En este caso, una forma, al existir en muchas cosas individuales es una, y, sin embargo, su uni-

dad depende de los actos de existencia individuales de las cosas que tienen dicha forma. Lo que se tiene de unidad es proporcional a lo que se tiene de ser, y, ya que la forma depende de la cosa individual para tener ser, también depende de ella para tener unidad; no es, pues, autosuficiente. La unidad que tiene la forma, y por la cual es concebida como universal, es la unidad que tiene en cuanto se distingue de los individuos; y como se distingue de ellos sólo por la razón, tiene, por encima de los individuos, una unidad de razón y un ser de razón,[40] dependiente de ellos.

El paso a lo universal propiamente dicho es difícil de comprender, sobre todo por la tendencia *reísta* de la teoría del conocimiento de la filosofía analítica en muchos de sus exponentes. Para el tomismo, la forma-esencia, al ser abstraída y conceptualizada por el intelecto, pasa, de un modo a ser físico que tenía en los individuos (como concreta en ellos), a un modo de ser psíquico e intencional que adquiere en la mente. Es la misma esencia de las cosas reales, sólo que con distinta existencia: concreta en ellas, tenía una existencia real, abstracta en el intelecto, tiene una existencia intencional. Y así se conserva de manera excelente su objetividad, por corresponder a las cosas reales y tener fundamento en ellas; pero sólo en la mente adquiere su auténtico ser de universal, lo que el tomismo llama la *"intentio universalitatis"*.

[40] *Ibid.*, pp. 167-168.

Me parece que ésta es la contribución principal del tomismo al problema de los universales, y es mal comprendida en la actualidad (a veces como un "conceptualismo" tipo Locke), porque no se distingue entre concepto formal y concepto objetivo. El concepto formal es el recipiente y el concepto objetivo es el contenido. El que nos interesa sobremanera es el objetivo, pues es el contenido representativo de la forma común. Por estar en la mente, el concepto no depende para su existencia de los individuos; la forma sí, pues ella existe en los individuos, y no es autosuficiente. Por decirlo de alguna manera, la forma está en el concepto; pero entendámoslo: la forma está en el concepto como representada; así pues, no tiene en él una existencia física, sino una existencia mental, lo que Santo Tomás llama existencia *intencional*. En este sentido el concepto depende de los individuos; ya que es intencional, se refiere a ellos. Pero, en cuanto a su acto de ser o a su existencia, el concepto depende directamente de la mente. Tiene un ser intencional. En cambio, la forma existe en los individuos, es forma individualizada; en cuanto común no existe sola, los actos individuales de existencia que la realizan son de los individuos, no de ella como independiente o aislada. Por eso la forma en los individuos no es llamada "universal", sino en cuanto está en la mente, como concepto.[41] El concepto es el universal, y existe en la

[41] *Ibid.*, p. 168.

mente, con fundamento en las cosas; de este modo él mismo es fundamento de esa abstracción ulterior que es el lenguaje y también de nuestras clasificaciones.

Un realismo moderado

La cuestión de los universales se centra, pues, en la relación y en la abstracción-clasificación. puesto que es una relación que funda la clasificación y que se obtiene por abstracción. Un término universal denota (tiene como referencia) una esencia, naturaleza o forma común, que puede caracterizarse como una propiedad concreta en muchos individuos. La relación se da entre propiedades concretas (tanto esenciales como accidentales) y el concepto que de ellas se establece; en base a estas propiedades recurrentes se afectúa la clasificación, que, aun cuando admite y da cabida a la arbitrariedad, tiene como caso principal la clasificación que obedece a la naturalidad, que se basa en el concepto correspondiente a una naturaleza o esencia concretizada (las propiedades esenciales concretas *en* las cosas).

Aparece entonces el problema de la naturaleza o esencia, que es el fundamento de la relación que constituye el universal. Pues el universal es una relación de razón entre el concepto (expresado por un signo, de sujeto o de predicado) y la cosa concreta. Pero no es una relación de razón sin más, sino con fundamento en las cosas. Y como en una

relación hay tres ingredientes: los términos o correlatos, la relación que se da entre ellos y el fundamento en base al cual se da la relación; y como el fundamento es el ingrediente principal de la relación; y encontramos que el fundamento de la relación que constituye al universal es algo real; por eso, a pesar de ser una relación de razón, tiene fundamento real; este fundamento es precisamente la naturaleza (el conjunto de propiedades recurrentes, tanto esenciales como accidentales). Precisamente el nominalismo se caracteriza por negar que el referente de un término general sea una naturaleza,[42] y postula que son únicamente los individuos,[43] con lo cual se adopta una perspectiva meramente extensional en cuanto a la proposición,[44] que tiene muy graves inconvenientes.[45] Ahora bien, "naturaleza" es sólo otro nombre de la esencia,[46] y la esencia está compuesta por dos

[42] Cfr. P. L. Mckee - W Slauson, "General Terms and Common Resemblances", en *Mind*, 88 (1979), pp. 120 ss.

[43] Cfr. M. Dummett, "Nominalism" en *Philosophical Review*, 65 (1956), p. 504.

[44] Cfr. J. Largeault, "Une théorie nominaliste de la proposition", en *Archives de Philosophie*, 36 (1973), pp. 113-114.

[45] Cfr. P. T. Geach, "Nominalism", en A. Kenny (ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London: Macmillan, 1970, pp. 144-145.

[46] La esencia en sentido tomista pone, sin embargo, otros problemas difíciles, como el de sus tres estados o modos de ser; cfr. I. Angelelli, "Sobre el 'triple estado de la esencia' ", en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 8 (1975), pp. 19-20.

co-principios: materia y forma, sobre los cuales se ejerce la abstracción (que consiste en prescindir de la materia y entender la forma). Por eso conviene explicitar —aun cuando demasiado esquemáticamente— lo que son materia y forma.

Los conceptos de materia y forma no corresponden a cosas observables al analizar empíricamente los cuerpos. Son principios que la inteligencia descubre que constituyen los cuerpos mismos. Mas no por eso son entidades misteriosas, sino comprobables por los efectos o manifestaciones que exhiben. La materia, para Tomás de Aquino, según se puede observar en los enunciados donde ella aparece, y tratando de acercarnos a lo que en la ciancia moderna podría significar, es un principio de permanencia y un principio de individuación. Como nota Peter Geach, es un principio que responde a dos cuestiones:

> (i) ¿Qué constituye la identidad de un individuo de alguna clase (por ejemplo, el que un gato sea uno y el mismo) en un periodo de tiempo? (ii) ¿Qué constituye la diferencia entre dos individuos de la misma clase (por ejemplo, dos monedas) en un tiempo dado?[47]

La forma, en cambio, es lo que determina y da el ser a la materia, al mismo tiempo que la hace

[47] P. T. Geach, "Aquinas", en G. E. M. Anscombe - P. T. Geach , *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*, Oxford: Blackwell, 1967, p. 72.

inteligible, esto es, la hace concebible como la potencia o capacidad de ser lo que es la cosa individual o substancia. Por ejemplo, un caballo es una substancia individual, y la forma puede entenderse —en palabras de Geach— como aquello que es la substancia concreta *menos* su materia. El empirista dirá que sin la materia no quedará nada del caballo. Trataré de responder con la siguiente consideración: La substancia individual que es un caballo es una porción de materia organizada; pues bien, la organización de esa porción de materia constituye la forma. Para explicar esta distinción de la materia con respecto a la forma, me parece útil y adecuado el modo como lo hace Geach. Se vale de la predicación o enunciado, llamando, en términos de Frege y Wittgenstein, a la primera parte de un enunciado "función" o signo-predicado, y a la segunda parte "argumento" o signo-sujeto (en lógica de términos). Tomemos "la sabiduría de Sócrates", que aparece en un enunciado. La primera parte de la frase es el signo de una *forma;* el "de" con el que termina no designa sin más una relación especial, designa que el signo de una forma necesita complementarse con el signo de algún objeto al que debe pertenecer esa forma. Marca la insuficiencia de la forma sola, que debe encontrar realidad en algún individuo que es tal por virtud de la materia. Por eso "sabiduría" no denota sin más alguna entidad que exista de modo indepen-

diente, ni en el cielo ni en la tierra; siempre será una forma (en este caso, forma accidental) de un sujeto o individuo. Como dice Santo Tomás, no es un ente, sino algo del ente. La pretensión de que sea algo independiente de los individuos y autosuficiente es lo que conduce al platonismo.[48] Pero Santo Tomás rechaza esa posición; cuando se refiere a formas está claro que alude a formas concretas y no a formas abstractas como Ideas platónicas.

Atendiendo a esto, encontramos que la explicación tomista satisface el esquema proposicional de la lógica actual. El juntar un signo de predicado a un signo de sujeto o de nombre individual como que "pinta" o señala la relación de inherencia entre una forma concreta y su sujeto individual. Así, el hilemorfismo (una forma y una materia prima informe) concuerda con el modo en que la lógica matemática actual representa a un individuo por una mera variable "*x*" indeterminada (informe) y representa sus características, propiedades o formas determinantes por signos de predicado.[49]

En este binomio de co-principios que son la materia y la forma, encontramos el fundamento de la abstracción y de la clasificación. De la abstracción, porque ésta consistirá en prescindir de

48 *Ibid.*, p. 78.

49 G. Küng, *Op. cit.*, p. 170.

la materia, que es principio de individuación y concreción, para obtener lo universal y abstracto, como lo muestra la función del signo "abstractor" en lógica de clases. De la clasificación, porque ésta se fundamentará en las propiedades concretas (esenciales y accidentales), y según ello cobran sentido los teoremas de la teoría de las relaciones de equivalencia, "que pueden aplicarse a entidades concretas, y que prueban de un modo estrictamente formal que las clases en cuestión configuran una clasificación exhaustiva y no sobrepuesta".[50]

Paul Gochet encuentra que la clasificación en base a las propiedades concretas no es la regla,[51] y lo ve confirmado en la tesis de Watanabé, quien sostiene que la mayoría de las clasificaciones son artificales y obedecen a la mera convención.[52] Esto parece derrumbar lo que hasta ahora se ha construido. Pero no debe creerse que es una falsación suficiente, sino una de las muchas posibilidades que ofrece el recurrir a las propiedades concretas relacionadas por la igualdad, ya que en estas clasificaciones se atiende a las propiedades

50 *Ibidem*.

51 Cfr. P. Gochet, "L'ontologie et l'analyse logistique du langage", en *Archives de Philosiphie*, 34 (1971), p. 148.

52 Cfr. S. Watanabé, "Une explication mathématique du classement d' objets", en *Information and Predication in Science*, New York: Academic Press, pp. 39-76; citado por Gochet. Cfr. además la discusión de Quine en "Géneros naturales", ya citado.

accidentales sin perder de vista las propiedades esenciales que recurren en las cosas. De otra manera, nuestras clasificaciones, todas sin fundamento natural, vendrían a ser como la contenida en la Enciclopedia china de la que habla Borges.

Y otra cosa muy importante es que, con esta explicación de los universales, que constituyen predicables y predicamentos, podemos tener una correcta explicación de la predicación o enunciado. Sea en el lenguaje formal, sea en el lenguaje ordinario, una doctrina tomista del enunciado (con signos de sujeto, signos de predicado y otros signos) estará fundada en la realidad, a través de los co-principios materia-forma. De acuerdo con ese binomio de co-principios, el sujeto tendrá una modalidad de materia (elemento individual) y el predicado tendrá una modalidad de forma (elemento universalizante). Como lo expresa Santo Tomás: "*subiectum tenetur materialiter, atque praedicatum formaliter*".[53]

Conclusión

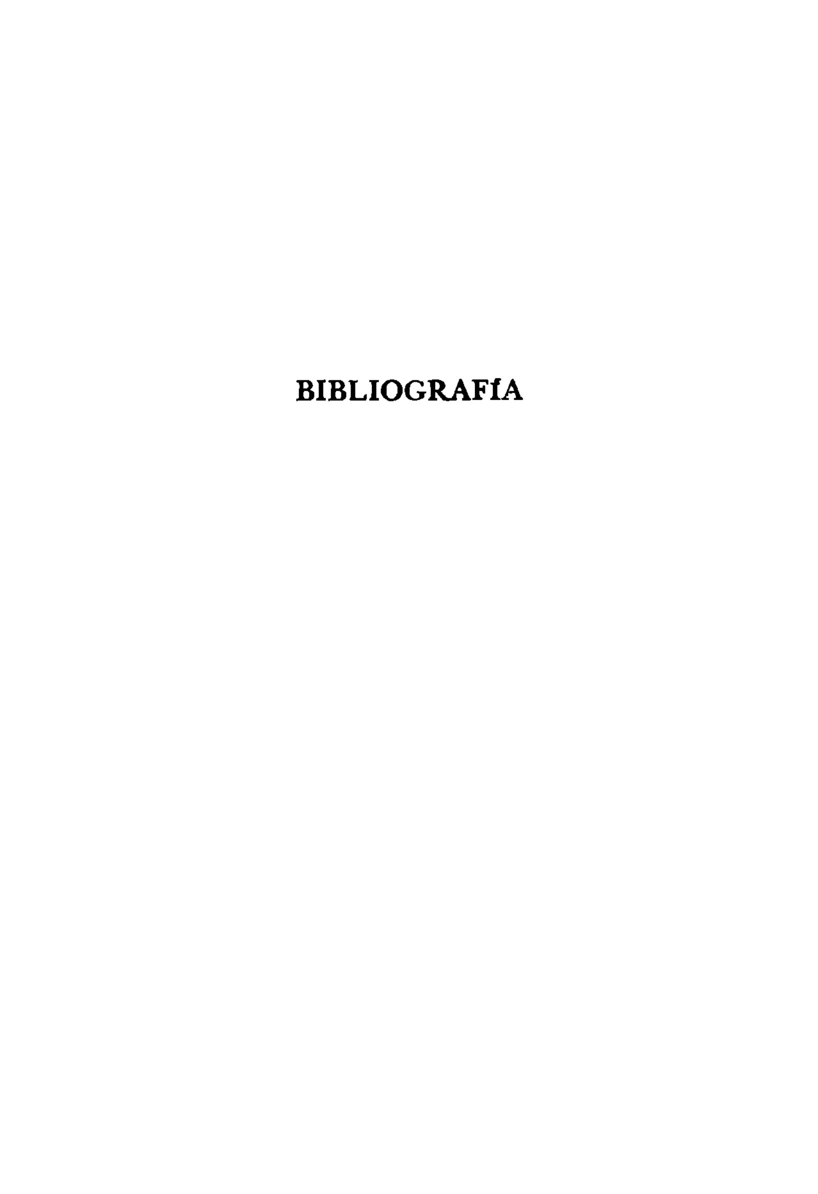
Así venimos a concluir en la doctrina *tomista* de los universales. El universal es una relación de razón (i.e. que entabla la razón) que tiene como correlatos el concepto (cuya expresión es el

[53] Cfr. el excelente estudio de P. Hoenen, *La théorie du jugement d'aprés St. Thomas d'Aquin*, Roma: Univ. Gregoriana, 1953 (2a. ed.), p. 91.

término universal) y las cosas individuales.[54] Pero el fundamento de tal relación de razón es un fundamento real *(fundametum in re)*: las naturalezas (i.e. las propiedades esenciales y accidentales concretas) de las cosas que son los "inferiores" contenidos en el universal. Si hemos dicho que lo principal de las relaciones es el fundamento, porque es lo que posibilita la relación, en el caso de la relación de universalidad (que hemos admitido como relación de igualdad, en el sentido de Küng) el fundamento es la naturaleza o forma. Pero como sólo se dan naturalezas o formas individualizadas en la materia, lo que en realidad existe son seres individuales: los conceptos como propiedades de la mente, y las naturalezas como propiedades de las cosas; en ambos casos los universales están *en* los individuos *(in anima e in rebus)*. Lo individual es lo único real, como dice Santo Tomás, y lo universal depende de la intención del intelecto. Así se cumple su famosa y decisiva tesis: "los universales, en cuanto son universales, no existen sino en la mente, y las naturalezas, a las que sobreviene la intención de universalidad, existen en las cosas".[55]

[54] Habrá, pues, tres correlatos: el término universal, el concepto y la cosa (o las propiedades concretas, tanto esenciales como accidentales, de la cosa). Cfr. mi trabajo "El problema de los universales en Tomás de Aquino", en *Revista de Filosofía* (U.I.A., México), 11 (1978), pp. 389-420.

[55] Tomás de Aquino, *In II De Anima*, lect. 2, n. 380.



BIBLIOGRAFÍA

AARON, R. I., *The Theory of Universals*, Oxford: Clarendon Pres, 1967 (2a. ed.).

ABELARDO, P., *Oeuvres choisies*, trad. de M. de Gandillac, París. Aubier — Montaigne, 1945.

AGUSTIN, San, *Opera*, en J. P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, vol. 32 ss.

ALBERTO Magno, San, *Opera*, Paris: Ed. Vivès, 1890 ss.

ALLEN, R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, 1965.

ANDRES, T. de, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid: Gredos, 1969.

ANGELLELI, I., "Sobre el 'triple estado de la esencia'", en *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 8 (1975).

ANSCOMBE, G. E. M. - Geach, P. T., *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*, Oxford: Blackwell, 1967.

ANSCOMBE, G. E. M., *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein*, Bs. Aires: Ed. El Ateneo, 1977.

ARISTOTELES, *Opera*, Berlín: Academia Regia Borussica, 1831 ss.

ARMSTRONG, D. M., "Infinite Regress Arguments and the Problem of Universals", en *Australasian Journal of Philosophy*, 52 (1974).

ARMSTRONG, D. M., "Towards a Theory of Properties: Work in Progress in the Problem of Universals", en *Philosophy,* 50 (1975).

ARMSTRONG, D. M., "The Problem of Universals", University of Sidney, 1977.

ARMSTRONG, D. M., *Universals and Scientific Realism,* Cambridge: University Press, 2 vols., 1978..

AUSTIN, J. L., *Ensayos filosóficos,* Madrid: Eds. de la Revista de Occidente, 1975.

AUSTIN, J. L., *How to do Things with Words,* Oxford: University Press, 1976 (2a. ed.).

AYER, A. J., *Metaphysics and Common Sense,* London: Macmillan, 1969

BAMBROUGH, R., "Universals and Family Resemblances", en M. J. Loux.

BEONIO-BROCCHIERI, M. T., *La logica di Abelardo,* Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1964.

BERGMANN, G., *Realism,* Madison, Milwaukee and London: The University of Wisconsin Press, 1967.

BERGMANN, G., "Particularity and the New Nominalism", en R. J. Van Iten.

BERGMANN, G., "Frege's Hidden Nominalism", en E. D. Klemke (1).

BERGMANN, G., "Ontological Alternatives", en E. D. Klemke (1).

BERGMANN, G., "Inclusion, Exemplification and Inherence in G. E. Moore", en E. D. Klemke (2).

BEUCHOT, M., "Los universales en W. V. O. Quine", en *Teoría,* año I, n. 2 (1975).

BEUCHOT, M., "Rudolf Carnap y la metafísica", en *Revista de Filosofía* (México), 8 (1975).

BEUCHOT, M., "El problema de los universales en Gottlob Frege", en *Crítica,* vol. 9, n. 26 (1977).

BEUCHOT, M., "El problema de los Universales en Tomás de Aquino", en *Revista de Filosofía* (México), 11 (1978).

BEUCHOT, M., "Ontología y universales en Gustav Bergmann" en *Crítica,* vol. 11, n. 33 (1979).

BEUCHOT, M., "Wittgenstein, Austin y Strawson sobre la ontología de los universales", en *Revista de Filosofía* (México), 13 (1980).

BISSEN, J. M., *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure,* París: Vrin, 1929.

BLUCK, R. S., "Logos and Forms in Plato: A Reply to Professor Cross", en R. E. Allen.

BOCHENSKI, I. M., "The Problem of Universals", en I. M. Bochensky - A. Church N. Goodman, *The Problem of Universals. (A Symposium),* Notre Dame: University Press, 1956.

BOECIO, A. M. S., *Opera,* en J. P. Migne, (ed.), *Patrología Latina,* vol. 64.

BOEHNER, Ph., "The Realistic Conceptualism of William Ockam", en *Traditio,* 4 (1946).

BRASA DIEZ, M., "Metodología filosófica de Abelardo", en *La Ciudad de Dios,* 192 (1979).

BRUN, J., (ed.), *Epicure et les épicuriens. Textes choisies,* Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

BRUNNER, F., "Etudes sur le sens et la structure des systemes realistes: l'école de Chartres", en

Cahiers de la civilisation médiévale, 1 (1958).
BUENAVENTURA, SAN, *Opera,* Madrid: B.A.C., y Paris: Ed. Vivès.
BUNGE, M. (ed.), *Antología semántica,* Bs. Aires: Nueva Visión, 1960.
BURNET, J., *La aurora del pensamiento griego,* México: Ed. Argos, 1944.
BUTCHVAROV, P., *Resemblance and Identity. An Examination of the Problem of Universals,* Bloomington and London: Indiana University Press, 1966.
CAMPERO, S., "El origen del hombre a la luz de las razones seminales de San Buenaventura", en *Revista de Filosofía* (México), 8 (1975).
CARNAP, R., *Logische Syntax der Sprache,* Wien: Springer Verlag, 1968 (2a. ed.)
CARNAP, R., *The Logical Structure of the World,* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.
CARNAP, R., *Meaning and Necessity,* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970 (6a. reimpr.).
CARNAP, R., "Empirismo, semántica y ontología", en J. Muguerza.
CARRE, M. H., *Realists and Nominalists,* Oxford: Clarendon Press, 1946.
CASTAÑEDA, H. N., "Identity and Sameness", en *Philosophia,* 5 (1975).
CASTAÑEDA, H. N., *La teoría de Platón sobre las Formas, las relaciones y los particulares en el "Fedón",* México: UNAM, 1976.

CAYRE, F., "Le réalisme de Saint Augustin en Philosophie", en *Atti del Congresso italiano di filosofia agostinina,* Roma: Edizioni Agostiniane, 1956.
CHAVARRI, E., "En el primer centenario de *Begriffschrift*", en *Estudios Filosóficos,* 28 (1979).
CHERNISS, "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas", en R. E. Allen.
CHISHOLM, R., *Theory of Knowledge,* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966.
CHISHOLM, R., "Ein Zurückhaltender Realismus" en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* 23 (1976).
CLARK, R. W., "Saint Thomas Aquinas's Theory of Universals", en *The Monist,* 58 (1974).
COHEN, M. R., *Razón y Naturaleza,* Bs. Aires: Paidós, 1965 (2a. ed.).
COPLESTON, F., *A. History of Philosophy,* vol. I, London: Burn-Oates, 1950.
CORNFORD, F. M., "Mathematics and Dialectics in the *Republic* VI-VII", en R. E. Allen.
COUSINS, E. H., "St. Bonaventure, St. Thomas and the Movements of Thought in the 13th Century", en R. W. Shahan - F. J. Kovach (eds.), *Bonaventure and Aquinas, Enduring Philosophers,* University of Oklahoma Press: Norman, 1976.
CROSS, R. C., "Logos and Forms in Plato", en R. E. Allen.
DIELS, H. - KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Dublin/Zürich: Weidmann, 1966 (12a. ed.).
DIES, A., *Autour de Platon,* Paris: Beauchesne, 1927.
DONAGAN, A., "Universals and Metaphysical Rea-

lism", en M. J. Loux.
DUHEM, P., "Thierry de Chartres et Nicolas de Cues", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 3 (1909).
DUMMET, M., "Nominalism", en *Philosophical Review,* 65 (1956).
DUMMET, M., "Frege as a Realist", en *Inquiry,* 19 (1976).
DURRANT, M., "Strawson on the Notion of 'Predicate'", en *Philosophy,* 41 (1966).
ELORDUY, E., "La metafísica agustiniana", en *Pensamiento,* 11 (1955).
EPICURO, cfr. J. Brun.
ERNOUT, A. - MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots,* Paris: Klincksieck, 1967 (4a. ed.).
FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía,* Bs. Aires: Ed. Sudamericana, 1958 (4a. ed.).
FERRATER MORA, J., *El ser y el sentido,* Madrid: Eds. de la Revista de Occidente, 1967.
FOGELIN, R. J., *Wittgenstein,* London: Routledge and Kegan Paul, 1976.
FOREST, A., "Le réalisme de Gilbert de la Porrée dans le commentaire du De Hebdomadibus", en *Revue Néo-scolastique de Philosophie,* 36 (1934).
FOREST, A., *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin,* Paris: Vrin, 1956 (2a. ed.).
FREGE, G., "Le nombre entier", en *Revue de Métaphysique et de Morale,* (1895).
FREGE, G., *Conceptografía. Los fundamentos de la*

Aritmética. Otros estudios filosóficos, trad. de H. Padilla, México: UNAM, 1972.

FREGE, G., *Estudios sobre semántica*, trad. de C. U. Moulines, Barcelona: Ariel, 1973 (2a. ed.).

FREGE, G., *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. de C. Imbert, Paris: Ed. du Seuil, 1971.

GARCIA BACCA, J. D., *El poema de Parménides*, México: Imprenta Universitaria, 1942.

GEACH, P. T., "Nominalism", en A. Kenny.

GEACH, P. T., *Mental Acts, their Contents and their Objects*, London: Routledge and Kegan Paul, 1971 (reimpr.).

GEIGER, L. B., "La vie, acte essentiel de l'âme - l'*esse*, acte de l'essence d'après Albert le Grand", en Varios, *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, Montréal: Institut d'études médiévales, 1962.

GILSON, E., "Le platonisme de Bernard de Chartres", en *Revue Néo-scolastique de Philosophie*, 25 (1923).

GILSON, E., "Note sur les noms de la matière chez Gilbert de la Porrée", en *Revue du Moyen Age Latin*, 2 (1946).

GILSON, E., *La filosofía de San Buenaventura*, Bs. Aires: Dedebec, 1948.

GILSON, E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris: Vrin, 1949 (3a. ed.).

GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1958.

GOCHET, P., "L'ontologie et l'analyse logistique du langage", en *Archives de Philosophie*, 34 (1971).

GREDT, I., *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, Barcelona: Herder, 1958 (11a. ed.).
GROSSMANN, R., "Frege's Ontology", en E. D. Klemke (1).
GROSSMANN, R., *Reflections in Frege's Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
GRUBE, G. M. A., *Plato's Thought*, London: Methuen, 1958.
HAUREAU, B., *Histoire de la philosophie scholastique*, Paris, 1872.
HEITZ, TH., "La philosophie et la foi chez les disciples d'Abélard", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2 (1908).
HERRERA, J. J., *La ideología de la Escuela de Chartres a través de Juan de Salisbury*, (dis. doct.), Roma: Universidad Gregoriana, 1952.
HICKEN, W. F., "Knowledge and Forms in Plato's *Theaetetus*", en R. E. Allen.
HICKS, G. D., "Are tre Characteristics of Particular Things Universal or Particular?", en R. J. Van Iten.
HOENEN, P., *La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*, Roma: Universidad Gregoriana, 1953 (2a. ed.).
HURLEY, M., Illumination according to St. Bonaventure", en *Gregorianum*, 32 (1951).
ITEN, R. J. VAN (ed.), *The Problem of Universals*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1970.
JEAUNEAU, E., "Un représentant du platonisme au XIIe siècle: Maître Thierry de Chartres", en *Memoires de la Sociétté archéologique d'Eure-et-Loir*, 20 (1945).

JOLIVET, R., "La doctrine augustinienne de l'illumination", en *Revue de Philosophie,* 1930.
JOLIVET, R., *San Agustín y el neoplatonismo cristiano,* Bs. Aires: C.E.P.A., 1941.
JOLIVET, J., *Abélard ou la philosophie dans Le langage,* Paris: Seghers, 1969.
JOLIVET, J., *Arts du langage et théologie chez Abélard,* Paris: Vrin, 1969.
KENNY, A., (ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays,* London: Macmillan, 1970.
KLEMKE, E. D., (ed.), *Essays on Frege,* Urbana, Chicago and London: University of Illinois Press, 1968. (1).
KLEMKE, E. D., (ed.), *Studies in the Philosophy of G. E. Moore,* Chicago: Quadrangle Books, 1969. (2).
KUHN, H., *Sokrates. Ein Versuch über der Ursprung der Metaphysik,* München, 1959.
KÜNG. G., "Concrete and Abstract Properties", en *Notre Dame Journal of Formal Logic,* 5 (1964).
KÜNG, G., *Ontology and the Logistic Analysis of Language. An Enquiry into the Contemporary Views on Universals,* Dordrecht: Reidel, 1967 (2a. ed.).
LAERCIO, D., *Vidas de los filósofos más ilustres,* Bs. Aires: Espasa-Calpe, vol. I, 1949 (2a. ed.).
LANDESMAN, CH. (ed.), *The Problem of Universals,* New York - London: Basic Books. 1971.
LARGEAULT, J., *Enquête sur le nominalisme,* Paris - Louvain: Nauwelaerts, 1971.
LARRE,, O. L. - BOLZAN, J. E., "Ockham y el

ockhamismo: algunas precisiones", en *Revista de Filosofía* (México), 12 (1979).

LE BLOND, J. M., *Les conversions de Saint Augustin,* Paris: Aubier-Montigne, 1950.

LOUX, M. J. (ed.), *Universals and Particulars,* Garden City - New York: Doubleday, 1970.

MAGNO, J. A., "Ockham's Extreme Nominalism", en *The Thomist,* 43 (1979).

MANSER, J., *La esencia del Tomismo,* Madrid: C.S.I.C., 1953 (2a. ed.).

MARGOLLIS, J. (ed.), *Fact and Existence,* Oxford: Basil Blackwell, 1969.

MARTINICH, A. P., "Austin, Strawson and the Correspondence Theory of Language", en *Crítica,* vol. 9, n. 26 (1977).

MAZZARELLA, P., "Le *rationes seminales* di S. Agostino", en *Rivista di Filosofia Neo-seolastica,* 70 (1978).

McCLOSKEY, H., "The Philosophy of Linguistic Analysis and the Problem of Universals", en R. J. Van Iten.

McKEE, P. L. - SLAUSON, W., "General Terms and Resemblance", en *Mind,* 88 (1979).

MOODY, E. A., "William of Ockham", en P. Edwards ed.), *The Encyclopedia of Philosophy,* New York - London: Macmillan, The Free Press, Colliers, 1972 (reimpr.).

MOORE, G. E., *Some Main Problems oy Philosophy,* London: Allen and Union, 1953.

MOORE, G. E., *Principia Ethica,* Cambridge: University Press, 1954 (reimpr.).

MOORE, G. E., "Are Characteristics of Particular Things Universal or Particular?", en R. J. Van Iten.

MORANDINI, F., *Logica Maior,* Romae: Universitas Gregoriana, 1951 (2a. ed.).

MUGUERZA, J. (ed.), *La concepción analítica de la filosofía,* Madrid: Alianza, 1974.

OCKHAM, G. de, *Part I of the "Summa Logicae",* trad. de M. J. Loux, Notre Dame - London: University of Notre Dame Press, 1974.

ORAYEN, R. A., "La ontología de Frege", en *Cuadernos del Instituto de Lógica y Filosofía de las Ciencias,* Universidad Nacional de La Plata, Argentina, 3 (1972).

OROMI, M., "Filosofía ejemplarista de San Buenaventura", en S. Buenaventura, *Obras,* ed. B.A.C., Madrid, 1957, t. 3

OWENS, J., "La forma aristotélica como causa del ser", en *Revista de Filosofía* (México), 10 (1977).

PEARS, D., "Universals", en *The Philosophical Quarterly,* 1 (1951).

PEARS, D., "Wittgenstein and Austin", en B. Williams and A. Montefiore (eds.), *British Analytical Philosophy,* London: Routledge and Kegan Paul, 1966.

PEIRCE, CH. S., "Nominalism" y "Conceptualism", en R. J. Van Iten.

PHILIPPE, M. D., "'Abstraction', 'adition', 'séparation' dans la philosophie d'Aristote", en *Revue Thomiste,* 48 (1948).

PICAVET, F., *Roscelin, philosophe et théologien,* Paris: Alcan, 1911.

PLATON, *Opera*, Paris: Les Belles Lettres, 1923 ss.
PORFIRIO, *Introductio in Aristotelis Categorias*, en A Busse (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, 1889, vol. IV.
PORREE, G., DE LA, *Opera*, en J. P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, vol. 64.
QUINE, W., "On Universals", en *The Journal of Symbolic Logic*, 12 (1947).
QUINE, W. - GOODMAN, N., "Steps toward a Constructive Nominalism", en *The Journal of Simbolic Logic*, 12 (1947).
QUINE, W., *Word and Object*, Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1960.
QUINE, W., *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961 (2a. ed.).
QUINE, W., *Mathematical Logic*, New York, 1962 (ed. revisada).
QUINE, W., *El sentido de la nueva lógica*, Bs. Aires: Nueva Visión, 1971.
QUINE, W., *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid: Tecnos, 1974.
QUINE, W., "Hablando de objetos", en M. Bunge.
QUINE, W., "Existence and Quantification", en J. Margollis,
QUINTON, A., "Properties and Classes", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 58 (1957-1958).
QUINTON, A., *The Nature of Things*, London: Routledge and Kegan Paul, 1973.
QUINTON, A., "Objects and Events", en *Mind*, 88 (1979).

REGIS, E., "Aristotle on Universals", en *The Thomist,* 40 (1976).
REINERS, J., "Der Nominalismus in der Frühscholastik", en *Beiträge für Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 8 (1910).
RENAUT, A., "Epicure et le problème de l'être", en *Les études philosophiques,* 1975.
REST, J., *El laberinto del universo: Borges y el pensamiento nominalista,* Bs. Aires: Ed. Librerías Fausto, 1976.
ROBLES, J. A., "B. Russell: Relaciones y universales", en *Crítica,* 5 (1971).
ROBLES, J. A., "Teoría de relaciones y universales en Bertrand Russell", en *Diánoia,* 20 (1974).
ROSS, D., *Plato's Theory of Ideas,* Oxford: Clarendon Press, 1953 (2a. ed.).
RUSSELL, B., *Logic and Knowledge,* London: Allen and Unwin, 1956.
RUSELL, B., *The Principles of Mathematics,* London: Allen and Unwin, 1972 (reimpr.).
RUSSELL, B., *An Inquiry into Meaning and Truth,* Harmondsworth: Penguin, 1973.
RUSSELL, B., *Los problemas de la filosofía,* México: Ed. Nacional, 1975.
RUSSELL, B., *La evolución de mi pensamiento filosófico,* Madrid: Alianza, 1976.
RYLE, G., "Plato's *Parmenides*", en R. E. Allen.
SALISBURY, J. DE, *Opera,* en J. P. Migne (ed.), *Patrologia Latina,* vol. 199.
SAUSSURE, F. DE, *Cours de Linguistique Générale,* Paris: Payot, 1972.

SESTILI, G., "L'universale nella dottrina di S. Alberto Magno", en *Angelicum*, 9 (1932).

STEENBERGHEN, F. VAN, "Los elementos integrantes de la filosofía de San Buenaventura", en *Revista de Filosofía* (México), 8 (1975).

STEGMÜLLER, W., "Das Universalienproblem einst und jetzt", en *Archiv für Philosophie*, 6 (1956) y 7 (1957).

STEGMÜLLER, W., *Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, Bs. Aires: Ed. Nova, 1967.

STEGMÜLLER, W., *Methaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Berlin-Heidelberg: Springer Verlag, 1969 (2a. ed.).

STEGMÜLLER, W, (ed.), *Das Universalien-Problem*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

STEWART, J. A., *Plato's Doctrine of Ideas*, Oxford: Clarendon Press, 1909.

STOUT, G. F., "The Nature of Universals and Propositions", en Ch. Landesman.

STRAWSON, P. F., "Is Existence Never a Predicate?", en *Crítica*, 1 (1967).

STRAWSON, P. F. (ed.), *Philosophical Logic*, Oxford: University Press, 1967.

STRAWSON, P. F., *Logico-Linguistic Papers*, London: Mathuen, 1971.

STRAWSON, P. F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen, 1971 (reimpr.).

STRAWSON, P. F., *Los límites del sentido*, Madrid: Eds. de la Revista de Occidente, 1975.

THIEL, CH., *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frage,* Madrid: Tecnos, 1972.

TOMAS DE AQUINO, SANTO, *Opera,* Torino: Marietti, 1920 ss. y Roma, 1886.

TOMAS DE VIO, CARD. CAYETANO, *Scripta Philosophica,* Roma: Institutum Angelicum, 1934 ss. Trad. del Comentario al *De ente el essentia* por J. D. García Bacca, Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, 1974.

UEBERWEG, F. - PRAECHTER, K. *Grundiss der Geschichte der Philosophie,* vol. I, Graz: Akademische Druck-u. Verlagsantalt, 1953 (13a. ed.).

VANN, G., *The Wisdom of Boethius,* London: Blackfriars Publications, 1952.

VERHACK, I., "Wittgenstein's Deictic Metaphysics", en *International Philosophical Quarterly,* 18 1978.

VICTORINO, M., *Opera,* en J. P. Migne (ed.), *Patrologia Latina,* vol. 8.

VIGNAUX, P., "Nominalisme", en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* Paris: Letouzey et Ané, 1931.

VIGNAUX, P., "Occam', en *Ibidem.*

VIGNAUX, P., *Nominalisme au XIVe siécle,* Montréal: Institut d'Etudes Médievales, 1948.

VIGNAUX, P., *El pensamiento en la Edad Media,* México: F.C.E., 1958 (2a. ed.):

VIGNAUX, P., "Note sur le nominalisme d'Abélard", en Varios, *Pierre Abélard - Pierre le Vénérable,* Paris: C.N.R.S., 1975.

VIGNAUX, P., "La problématique du nominalisme

médieval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels?", en *Revue Philosophique de Louvain*, 75 (1977).

VLASTOS, G., "The Third Man Argument in the *Parmenides*", en R. E. Allen.

WELLS, R. S., "Frege's Ontology", en E. D. Klemke (1).

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid: Alianza, 1973.

WITTGENSTEIN, L., *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell, 1958.

WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1972.

WITTGENSTEIN, L., *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford: Basil Blackwell, 1956.

WOLTERSTORFF, N., "On the Nature of Universals", en M. J. Loux.

WOLTERSTORFF, N., "Qualities", en M. J. Luox.

Siendo director general de Publicaciones José Dávalos, se terminó la impresión de *El Problema de los Universales* en los Talleres de Tipográfica Paredes, Sol 58-D, Col. Guerrero, el día 3 de noviembre de 1981. Su composición se hizo en tipos Baskerville 8:9, 10:11 y 11:12. La edición consta de 2 000 ejemplares.